ÉTIENNE GILSON
DE LA ACADEMIA FRANCESA

EL SER Y LA ESENCIA

EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
BUENOS AIRES

ÉTIENNE GILSON
DE LA ACADEMIA FRANCESA

EL SER Y LA ESENCIA

BUENOS AIRES
EDICIONES DESCLÉE, DE BROUWER
1965

Versión castellana del P. LEANDRO DE SESMA, O. F. M. CAP.

Con las debidas licencias eclesiásticas

PRINTED IN ARGENTINA
Única versión autorizada del original francés:
L'être et L'essence

La razón sólo tiene un medio de explicar lo que no viene de ella, y es reducirlo a la nada.

E. Meyerson, *La deducción relativista*, art. 186, p. 258.

INTRODUCCIÓN

Todos los fracasos de la metafísica provienen de haber los metafísicos sustituído el ser, y tomado como primer principio de su ciencia, uno de los aspectos particulares del ser estudiados por las diversas ciencias de la naturaleza (1). Esta conclusión, si se la da por admitida, plantea un nuevo problema. Siendo el ser verdaderamente el primer principio del conocimiento, ¿cómo no está incluído en todas nuestras representaciones? Y si lo está, ¿cómo es posible que en vez de captarlo inmediatamente como una primera evidencia, y de no desprenderse de él hasta el final de sus especulaciones, haya tantos metafísicos, y algunos de los más notables, que se hayan alejado de él desde el principio, o, después de algunas tentativas desgraciadas, hayan acabado por volverle las espaldas? Hay algo raro en un hecho de tal naturaleza, y no obstante ninguno se ha repetido tanto. Todo acontece en el curso de la historia como si el temor del primer principio de la sabiduría fuera el principio de esa misma sabiduría. Tal es la paradoja cuya naturaleza nos va a ser dado esclarecer mediante una crítica reflexión sobre ciertos datos de la historia. Plantear este problema no es por lo demás sino volver a aquel que Aristóteles consideraba ya como la constante preocupación de los filósofos: ¿qué es el ser?

El ser, respóndese, es lo que es. Nada más justo; pero las dificultades comienzan en cuanto comienza uno a querer definir el sentido de la palabra "es". La naturaleza de esta paradoja hízola resaltar Kant, en el célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura* donde, a propósito de la prueba ontológica de la existencia de Dios, hizo observar que "el ser no es evidentemente un verdadero predicado, un concepto de algo que pueda ser añadido al concepto de una cosa". Esta proposición significa que no hay diferencia alguna entre nuestra noción de una cosa afirmada con la existencia y nuestra noción de la misma cosa afirmada sin la existencia. O por decirlo más exactamente, ningún concepto representa jamás una cosa con o sin existencia, por la sencilla razón de que la existencia no es representable por modo de concepto. Esto

(1) Cf. E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Scribner's Sons, Nueva York, 1937, p. 136.

quiere decir que el concepto de un objeto real en nada difiere del concepto del mismo objeto pensado como simplemente posible: "Cualesquiera que sean los predicados que yo atribuyo a una cosa, aunque fueran lo bastante numerosos para determinarla completamente, nada le añado al añadir que la cosa existe". En una palabra, la existencia no es representable ni por un concepto, ni en el concepto.

Estas observaciones de Kant son bien conocidas; pero sabido es también que el filósofo no dejó de ver el otro aspecto del problema: lo que podríamos llamar su aspecto "existencial". El mismo ejemplo que emplea Kant no le permitía ignorarlo; porque si es cierto que la noción de cien thalers es la misma, ya se trate de thalers reales o de thalers simplemente posibles, no es lo mismo para mí tener cien thalers posibles en el espíritu, que tener cien thalers reales en el bolsillo. Al conceder que si añado cien thalers reales a mi fortuna, la aumento más que añadiéndole simplemente su concepto, Kant concede simplemente este hecho evidente: que, hablando en rigor, los dos órdenes de lo real y de lo posible son inconmensurables. Decir de una cosa que existe no es añadirle el atributo existencia a aquellos que constituyen su esencia; es decir que la misma cosa, con la totalidad de los atributos que la constituyen, es un sujeto no menos real en sí que quien la piensa. No se puede decir correctamente que Dios sea sabio, bueno, todopoderoso, infinito y existente, como si la existencia fuera para él un atributo del mismo orden que los otros. Si Dios no existiera, no habría en modo alguno atributos, y todos los que posee, aparecen con su ser y con él desaparecen.

Tal es precisamente la raíz de las paradojas de que adolece cualquier empleo filosófico de la noción de ser. Por un lado, lo primero que nosotros deseamos saber, a propósito de un objeto cognoscible cualquiera, es si existe o no. Nada más importante, al menos si es verdad que un perro vivo vale más que un rey muerto. Por otra parte, puesto que el concepto de una cosa real en nada difiere del de la misma cosa en cuanto posible, nuestra representación conceptual de lo real es congenitalmente ciega para la existencia. Nuestros conceptos tienen todos el mismo carácter de "neutralidad existencial". De ahí nacen las dificultades que pesan sobre el empleo filosófico de la noción de ser, porque si hay un concepto que parezca connotar la existencia, es seguramente ese, y no obstante, precisamente en cuanto concepto, no la connota más que los otros. "Cualquier cosa que contenga nuestro concepto de un objeto, decía Kant, estamos siempre

obligados a salir de ella para atribuirle la existencia". Seguramente que así es, pero es muy extraño que sea esto verdad del mismo concepto de "ser". Concebir a x como un ser no es pensar que existe, o, si se quiere, es completamente indiferente al concepto de ser, que "lo que es" sea o no sea. El único objeto de este trabajo es proyectar alguna luz sobre esta fundamental ambigüedad, y aun disiparla si es posible.

El epígrafe de este libro está tomado de la obra de Emile Meyerson. Como todos los filósofos, este gran espíritu nunca dijo sino una sola cosa; pero, a diferencia de la mayor parte de ellos, demostróla de manera irrefutable. La ilusión denunciada por las líneas que acabamos de citar es justamente el camino de la ciencia. Emile Meyerson lo sabía, pero si la ciencia vive de ella, la metafísica muere por la misma razón, y nosotros no hemos querido decir otra cosa. Difícil es saber qué hubiera pensado en este asunto el autor de *Identité et réalité,* o más bien, por poco que uno haya tenido la suerte de conocerle, puédese creer que se hubiera negado a pensar cosa alguna de ello. Este escrúpulo nos ha impedido dedicar a su memoria un libro en el que todo habla de esa metafísica de la cual todo el mundo sabe que él no se preocupaba, pero su pensamiento lo hemos tenido demasiado presente durante los años en que hemos ido preparando esta obra, para que ahora resistiéramos al placer de inscribir en ella siquiera su nombre.

Mas acaso sea bueno precisar primero el sentido de ciertos términos. Buscar qué es el ser, es interrogarse sobre el sentido de una palabra. Dícese a veces que los metafísicos se contentan con palabras, y es cierto que ciertas palabras son la materia sobre la que se ejercita la reflexión del metafísico, pero no basta esto para descalificar al metafísico. Ningún reproche se hace a aquellos que hablan de querer comprender el sentido de los vocablos que emplean. Para reprochárselo, pues, a los metafísicos, preciso es que tan superficial objeción encubra otras. Acaso quiera decirse con eso que se interrogan sobre palabras carentes de sentido, o que buscan, tras las palabras cuyo significado es de orden práctico, un conocimiento positivo de lo real que en ellas no se encuentra.

Entendida así, la objeción tiene sentido; y acaso no haya metafísico que no se haya preguntado, siquiera una vez, si no perdía el tiempo en meditar sobre palabras vacuas. No obstante, las palabras sobre las que se ejercita su reflexión no están elegidas al azar. Y hasta presentan notables particularidades. Se afirma que son palabras vagas, y es verdad,

pero al mismo tiempo son palabras claves, al menos en el sentido de que sin ellas el lenguaje sería imposible. ¿Cuántas palabras pronunciamos sin decir "es", "a causa de", "a fin de"? Tras estas palabras comunes e inteligibles ocúltanse no obstante los tres grandes problemas metafísicos del ser, de la causalidad y de la finalidad. Limitándonos a la primera de estas palabras, ni el verbo "ser" ni el nombre "el ser" son términos sabios inventados por los filósofos para expresar un concepto técnico; ambos fueron encontrados en la lengua común por los primeros metafísicos, que se limitaron a preguntarse sobre su sentido. Cuando decimos "hombre" o "caballo", sabemos de qué hablamos; pero ¿de qué hablamos cuando decimos "ser" *(esse)*, un "estante" *(ens*, un ser), o la "esencia" *(essentia)*, es decir la condición de lo que es en cuanto es? Sin duda, "esencia" es un término sabio, pero simplemente designa, si podemos decirlo así, la "estancia", y nada secreto ni técnico hay en decir del "estante" que "es".

Plantéase, pues, la metafísica un problema que a ninguna otra disciplina le interesa, y parte de una hipótesis que sola ella puede confirmar o negar. Pretende saber si la lengua vulgar, tomada en su más ingenua espontaneidad, es o no conocimiento de lo real. Razón hay para decir que se ocupa de palabras, pero de éstas sólo le interesa si significan algo, o no; y si ve que la afirmativa es verdad, busca determinar su contenido real. En el caso presente, trátase de saber si la palabra "ser" no tendrá acaso otro valor que el de un algoritmo indispensable al cálculo lógico, o si expresa alguna propiedad fundamental realmente atribuible a aquello de lo que se dice que "es".

Quien reproche a la metafísica que juega con palabras, está seguramente ignorante de una idea, pero se puede dar la misma respuesta a quienes le reprochan el reflexionar sobre un lenguaje particular; porque si es cierto que diferentes familias lingüísticas pueden plantear diferentes problemas metafísicos, o los mismos problemas de manera diferente, no por eso se sigue de ahí que esas diversas cuestiones no sean todas metafísicamente válidas. La objeción supone que cada metafísico está obligado a descubrir él solo, y en toda su extensión, el secreto del ser, a partir de algunas lenguas particulares que conoce o de la misma que emplea. Nada obliga a suponerlo, pero es necesario pensar más bien que un gran número de encuestas distintas acerca de la espontánea expresión de lo real en diferentes familias lingüísticas que se completen mutuamente, permitirán llegar a conclusiones de importancia y alcance verdaderamente general. Por consi-

guiente, la consideración del metafísico debe dirigirse a las lenguas que conoce, y sobre todo a la que emplea.

Aun planteado de este modo, el problema no es tan sencillo. Las lenguas pueden incluir la materia sobre la que habrá de ejercitarse la reflexión del metafísico, pero no son creación de los metafísicos, ni su función normal es expresar conocimientos metafísicos. Si las palabras de que se componen pueden estar a veces cargadas de sentido filosófico, el uso práctico a que en primer lugar se destinan no dejará de influir sobre ellas y orientar su sentido en direcciones las menos racionales y a veces las más inesperadas. En una palabra, si la reflexión metafísica ha de partir del lenguaje. también debe tomar la forma de una crítica del lenguaje. No es seguro en primer lugar ni que el lenguaje contenga elementos de conocimiento filosófico, ni que deje de contenerlos; pero lo seguro es que, si los contiene, la tarea del metafísico consiste en saberlos extraer de él.

La palabra *ser* puédese entender ya como un verbo, o bien como un nombre. Tomada como verbo, significa el hecho de que una cosa es; tomada como nombre, significa "un ser", es decir una de las cosas de las que afirmamos que son. Esta ambigüedad no afecta a todas las lenguas indoeuropeas, ni aun a todas las latinas. Tolerada en italiano, en que se puede hablar de *essere* y de un *essere*, si bien los puristas prefieren *ente* a *essere* en el sentido nominal de la palabra, ella no existía en latín técnico, en el que, desde Boecio sobre todo, el verbo *esse* se distingue netamente del nombre *ens*, ni en griego, en el que no era posible confundir *εἶναι* con *τὸ ὄν*, y tampoco lo es hoy en inglés, en que se distingue no menos claramente el verbo *to be* del nombre *being*.

Aun en francés, parece que la lengua filosófica hubiera dudado al principio. Heredera de la escolástica latina, parece que encontró difícil traducir *ens* por être (ser), y por eso, en el siglo XVII algunos autores prefirieron inventar el nombre *étant*. En su Metafísica, de la que en 1617 fué publicada una edición revisada por él mismo, Escipión du Pleix titulaba su libro II: ¿"Qué es el étant"? Después de haber notado que, como todos los participios (y por eso se los llama así), éste participa del nombre y del verbo, añadía: "No obstante los filósofos han sacado esta palabra *étant* de un puro nombre, tomándola simple y absolutamente por una cosa cualquiera, con tal que sea realmente, verdaderamente y de hecho, como Ángel, Hombre, Metal, Piedra, etc."

Este neologismo no prevaleció ni siquiera en el empleo filosófico. Y es de lamentar, no sólo porque traducía exacta-

mente a *ens*, sino sobre todo porque hubiera evitado la anfibología de que adolece la palabra "être" (ser). A primera vista, nada obliga a tenerla por peligrosa. Y hasta se podría suponer que, puesto que la forma verbal ha llegado aquí a ser nominal, el sentido verbal es el que al fin ha prevalecido. Como convienen en decirlo nuestros diccionarios, el nombre *être (ser)* significa "todo lo que es". Como el *étant*, al que ha suplantado, significa primero, repitiendo los términos empleados por Escipión du Pleix, "lo que es realmente y de hecho en cuanto es realmente y de hecho". Y nada más natural. Lo más importante y lo primero, en "lo que es", es el hecho de que sea. Si se llama *être (ser)*, a todo lo que es, es porque, si no fuera, no podría ser ninguna otra cosa. Lo que no es, no es siquiera un "lo que". Hablando con exactitud, no es nada.

No obstante, la relación de las dos palabras puédese establecer en sentido inverso. En lugar de pensar que "ser" un ser sea ser, puédese también pensar que ser sea ser "un ser". Y hasta es más fácil pensarlo así, porque en todo "lo que es", lo que es nos es mucho más fácil de concebir que el hecho bruto de ser. Si se cede a esta pendiente, pronto se llega a confundir être (ser) con *étant*. El ser tomado como nombre absorbe entonces tan absolutamente a la misma palabra tomada como verbo, que "ser un ser" y "ser" parecen confundirse. En efecto, si porque x es, es un ser, decir "x es un ser" parece inmediatamente equivaler a decir "x es". Pues bien, ambas fórmulas están muy lejos de ser equivalentes, y aquí es donde se descubre la anfibología del vocablo, porque si es verdad que x es, es igualmente cierto que x es un ser, pero no es posible convertir la proposición sin introducir una importante distinción. Si es cierto que x sea un ser, no se sigue inmediatamente que x sea, a no ser en el sentido indeterminado y muy diferente del que se partió: que x es un ser real o posible. Por esta razón el lenguaje, siguiendo aquí la incertidumbre del pensamiento, espontáneamente ha doblado el verbo "ser" con otro verbo, cuyo objetivo es precisamente asumir la función existencial que primitivamente era la suya y que poco a poco ha dejado de ejercer.

En francés, como en castellano, el verbo "exister" o existir es el encargado de eso. En una lengua en que la misma forma verbal significa "ser" y "un ser", era casi inevitable que se empleara distinta forma verbal para decir de un ser, no simplemente que es "un ser", sino que es. Por eso, cuando se quiere expresar en francés o en castellano, sin equívoco posible, el hecho de ser, en vez de decir simplemente de un

ser que "es", se dice que "existe". Es notable por lo demás que idéntico fenómeno se observa en inglés, aunque en forma menos clara. Sin duda que no hay confusión posible entre *to be* y *being;* sin embargo, el verbo se encuentra ahí tan estrechamente unido a su función de cópula, tan frecuentemente anuncia un atributo que, para compensar la decepción de que va acompañado su empleo puramente verbal, no es raro que una frase inglesa lo doble espontáneamente con otro, como para precisar que se lo toma exactamente en el sentido que le pertenece de pleno derecho. De ahí, al parecer, la frecuencia de fórmulas de este género: *God is, or exists.* En una y otra lengua, la palabra "ser", en el sentido en que se quiere decir de una cosa: ella "es", tiende pues a traducirse por otro verbo, que es el verbo "existir".

Habiendo el uso consagrado este empleo de "existir", inútil sería oponerse a él. Y hay que saber además que el lenguaje cambia así una anfibología por otra, con peligro de multiplicar los errores que quiere evitar. Porque si consultamos el *Diccionario* de Littré, que no hace aquí otra cosa que seguir el uso común, *exister, existir* significa "tener el ser", es decir "simplemente, ser, hallarse, tener lugar actualmente", pero esto no es tan seguro, y, en todo caso, es cierto que la palabra latina de la cual deriva tenía primitivamente sentido distinto.

Existere, o mejor *exsistere,* está claramente compuesto de *ex* y *sisto,* verbo cuyo participio pasado, *status,* indica muy claramente el orden de nociones que introduce. *Sistere* puede recibir muchos sentidos, sobre todo el de estar colocado, tenerse, mantenerse, y subsistir. *Ex-sistere* significa, pues, como por otra parte lo atestigua el empleo más constante del latín, no tanto el hecho de ser cuanto su relación a algún origen. Por eso los sentidos más frecuentes de *existere* son los de aparecer, mostrarse, salir de, en el sentido en que leemos por ejemplo en Lucrecio, que los gusanos nacen del estiércol: *vermes de stercore existunt.* Por ahí también se echa de ver cómo, desde el tiempo del latín clásico, este preciso sentido pudo aproximarse al del verbo *esse.* Decir, con Cicerón, *timeo ne existam crudelior,* equivale a decir: temo mostrarme demasiado severo, y no es difícil evitar el falso sentido que traduciría *existam* por *ser;* mas cuando se lee, en el mismo autor, *existunt in animis varietates,* casi es irresistible la tentación de cometer tal error, porque si bien es verdad que también aquí *existunt* significa aparecer, mostrarse, encontrarse, el que esas variedades aparezcan en los espíritus ante la vista de quien las contempla, es porque estaban en ellos.

Es aún más notable que los escolásticos, cuya lengua filosófica es la madre de la nuestra, hayan resistido por tan largo tiempo a la tentación de reemplazar *esse* por *existere*. Para ellos, *existere* significa propiamente *ex alio sistere*. Así como la palabra *existentia* evocaba en primer lugar a sus espíritus *essentiam cum ordine originis*, *existere* designaba primero, en su lengua, el acto por el cual un sujeto se acerca al ser en virtud de su origen. Tal sujeto subsiste, pues, pero a partir de otro: ¿qué es, en efecto, *existere*, se pregunta Ricardo de San Víctor en su *De Trinitate* (IV, 12), sino *ex aliquo sistere, hoc est substantialiter ex aliquo esse?* Si, como más tarde dirá Egidio Romano, la existencia aparece con la unión de la *essentia* y el *esse*, es precisamente como un resultado de esa unión. La noción de origen es, pues, en principio, connotada cada vez que se emplea ese término en su sentido preciso.

Es bien sabido que no sucede así en la lengua filosófica del siglo XVII. En 1617, discutiendo en su *Metafísica* la relación de la esencia a la existencia, Escipión du Pleix se lamentaba de carecer aquí de una palabra: "Hay que tener en cuenta," decía, que en nuestra lengua francesa carecemos de término que responda enérgicamente al latín *existentia*, que significa la entidad desnuda, el simple y desnudo ser de las cosas sin considerar ningún orden o rango que tengan entre sí. Pero la palabra *essentia*, que podemos decir *essence*, *esencia*, señala la naturaleza de la cosa, y en consecuencia el lugar u orden que tiene entre las otras cosas". Así, para Escipión du Pleix, "esencia" y "existencia" (essence y existence) son aún neologismos, pero habla como si *existentia* estuviera ya especializada para significar el puro hecho de "ser", que es lo que después de él significarán para Descartes la palabra "existencia" y el verbo "existir" (existence y exister). El mismo título de sus "*Méditations touchant la philosophie première, dans lesquelles on prouve clairement l'existence de Dieu*...", y el de la Tercera Meditación: "*De Dieu, qu'il existe*", implican claramente que, en su espíritu, "existir" (exister) quiere decir "ser" (être). Del mismo modo, cuando Fenelón escribe un tratado o *Lettre sur l'existence de Dieu*, cualquier lector comprende el sentido exacto de su título. Una "Carta sobre el ser de Dios" dejaría a la mente en la incertidumbre, porque en vez de esperar un escrito que probara que Dios "es", todos esperarían más bien un estudio sobre "lo que Dios es".

Este salto de sentido que convierte a *existere* en un simple sustituto de *esse*, se explica sin dificultad. En la experiencia sensible todos los seres conocidos son seres existentes, porque

todos llegan al ser en virtud de cierto origen. La existencia constituye, pues, de hecho, el único modo de ser de que tengamos experiencia, y por eso, de todos los seres directamente aprehendidos por nosotros, debemos decir que existen, para significar el hecho de que son. No obstante, si la metafísica quisiera expresarse en una lengua técnica hecha según la medida exacta de nuestros conceptos, diría aquí de cada "étant" *(ente)* que "es" como consecuencia de su "existencia", en vez de decir que "existe" para significar que "es".

Ha habido pues una desvalorización del verbo "ser" a favor del verbo "existir", o más bien valorización espontánea del verbo "existir" provocada por una anterior desvalorización del verbo "ser", de la cual se halla un testimonio bien curioso en el *Dictionnaire* de Littré: "Sirve, en general, para unir el atributo con el sujeto, indicar la existencia del atributo en el sujeto y atribuir a alguien o a una cosa una cualidad, un estado, etc.; ese es su sentido propio y primitivo". Es cosa de no creerlo, y sin embargo Littré lo cree. Así, tomando los mismos ejemplos que él emplea, cuando se dice "la tierra es redonda" o "Luis XIV fué rey de Francia", empléase el verbo "ser" en su sentido propio y primitivo, lo cual no sucede cuando decimos "la tierra es" o "Luis XIV fué". En una palabra, fiel a una larga tradición cuyos títulos habremos de discutir, piensa Littré que la función propia y primitiva del verbo ser no es significar la existencia, sino la atribución. En una lengua en la que el sentido existencial del verbo "ser" se ha oscurecido hasta ese extremo, no es extraño que haya habido que recurrir, para remediar esta falla, a la palabra que designaba el acto en virtud del cual los sujetos de nuestro conocimiento empírico merecen el título de seres, al verbo "existir".

Para que llegue al colmo la confusión del lenguaje, en nuestros días se está haciendo una tentativa para disociar de nuevo las dos nociones que, desde el siglo XVII, tendía la lengua francesa a confundir. Los diversos movimientos que se reúnen, a veces a pesar de sus protestas, bajo el común vocablo de "existencialismo", convienen al menos en esto, que la existencia se distingue del ser hasta el punto de oponerse a él en ciertos casos. En el mejor de los casos, existir no es jamás sino cierto modo de ser, unido a la duración y en relación esencial con su propio origen. De ahí un nuevo equívoco, con que la lengua metafísica moderna se ve cargada una vez más, y que se debe a que el primer sentido de "existir" tiende a suplantar al segundo, lo cual origina innumerables confusiones.

Lo más grave es que pocas veces sabemos con certeza con cual de estas confusiones estamos enfrentados. Decir que un ser cualquiera existe, puede significar simplemente que "es", o, alternativamente, que accede al ser a partir de su origen; y decir que un ser "es" puede significar simplemente que "existe", o, si carece de origen, que no existe. Si se dice, por ejemplo, que "Dios es", casi todos entienden por esas palabras que existe; y si se dice que "Dios no existe", esos mismos entenderán que "Dios no es". Sin embargo, la consecuencia no es válida sino a los ojos del existencialismo contemporáneo, porque si Dios es, ¿a partir de quién existiría? Es pues necesario decir que, si Dios "es", Dios no existe. Y así han pasado ante nuestros ojos dos eliminaciones espontáneas del sentido verbal de "ser" y de la noción que con él se junta. En primer término, ese sentido verbal ha sido eliminado por el del nombre, confundiéndose en tal caso "ser" con "ser un ser", o, en otros términos, confundiéndose el hecho de ser con "lo que es"; además, el mismo sentido verbal ha sido confiscado en provecho de la existencia, como si el hecho de ser se confundiera necesariamente con el modo de ser específicamente distinto que designa este verbo "existir". En ambos casos el acto de ser está radicalmente eliminado de la metafísica, y su eliminación por la existencia conduce a las mismas consecuencias que su eliminación por la esencia de "lo que es". Por eso, si se conserva el clásico sentido francés o español de las palabras "existir" y "existencia", que no significan sino el "simple y desnudo ser de las cosas" o, en otros términos, aquello por lo que todo real se distingue de la nada, puédese decir sin paradoja que los existencialismos contemporáneos en ningún momento plantean el problema de la existencia, siendo su objeto propio una nueva esencia, la del ser en devenir o deviniendo en el tiempo. Cómo lo "que es" es y dura: tal es su preocupación principal; pero que "sea", esto ningún problema es para ello, ya que la nada que el ser del existencialismo contemporáneo no cesa de sobrepasar, hasta que al fin sucumba en ella, no es jamás sino una nada interior a su propio ser, ser que no es objeto de cuestión alguna. Pues bien, para nosotros, ésa es la principal cuestión. Poco importa que se llame "ser" o "existir" al acto en virtud del cual el "que es" es "un ser"; y nosotros no negamos un instante, sino al contrario, que el existencialismo encuentre en la existencia, tal como él la entiende, el objeto de una fenomenología útil y aun necesaria; el único error del existencialismo es el creerse una metafísica, olvidar la presencia del acto en virtud del cual el "que es" existe, y,

en su legítimo esfuerzo por poner existencia en el ser, haberlo esencializado una vez más.

Pero por otra parte, ¿qué es la esencia? Este nombre deriva del latín *essentia*, que Séneca consideraba un neologismo indispensable, ya que ninguna otra forma latina era capaz de traducir exactamente el griego οὐσία *(Ad Lucilium*, 58, 6). Mucho más tarde, San Agustín hablaba aún de *essentia* como de una palabra extraña a la antigua lengua y reconocíale exactamente la misma función. De hecho las traducciones francesas de Platón traducen casi infaltablemente οὐσία por "esencia" (essence), cosa perfectamente correcta, con tal que se tome "esencia" en el sentido primitivo del griego οὐσία. La lengua préstase a ello, porque en buen francés clásico, la esencia significa en primer término "el ser", es decir lo real, lo que es. Tal es el sentido que generalmente presenta la οὐσία de los griegos, porque Platón la emplea para designar la sustancia. Lo mismo en San Agustín, para quien decir que Dios es *summa essentia* equivale a decir: Dios es el ser supremo, el que es supremamente. Así también en francés o en castellano, decir que Dios es la esencia suprema equivale simplemente a atribuirle el supremo grado de realidad.

Notemos sin embargo que ninguna palabra francesa o española derivada de *essentia* se emplea en el sentido absoluto del griego οὐσία. Cuando hablamos absolutamente de "la esencia", no pensamos en "el ser" *(esse)*, sino en "lo que hace que una cosa sea lo que es". Eso es, decíamos antes, "la esencia de la cosa". Y es muy cierto que, sin lo que la hace ser lo que es, la cosa en cuestión no sería; también es cierto, desde este punto de vista, que la esencia coincide con lo que hay de más íntimo y de casi secreto en la naturaleza de la cosa, es decir con lo que tiene de "esencial"; pero, por esta misma razón, cuanto más se lanza nuestro pensamiento a la caza de la esencia así entendida, mayor riesgo corre de perder contacto con la sólida realidad designada en primer lugar por la *essentia*. Cuando, en el mismo pasaje de su *Métaphysique* (II, 3, 5), Escipión du Pleix distingue de la existencia, que significa el hecho bruto de que una cosa es, la esencia que señala "la naturaleza de la cosa", échase bien de ver que las distingue, como lo real de lo abstracto. Tan cierto es esto, y él mismo lo añade luego, que si no es posible concebir la existencia de una cosa sin pensar esta cosa como existente, podemos en cambio muy bien concebir la esencia de una cosa que no existe.

Parece, pues, una vez más, que cierto nombre, destinado

primero a la designación del ser actual, ha ido poco a poco dejando de ejercer tal función. De la misma manera que el *ens* de los latinos nos hubiera debido dar un "estante", "ente" *(étant)*, su *essentia* debiera haber conducido a la formación de un nombre tal como "estancia" *(étance)*, gracias al cual tendríamos un derivado del verbo ser que correspondería a la οὐσία de los griegos. Tal término nos falta, pero sin duda que no falta razón para que no se haya formado. Todo sucede en efecto como si el entendimiento hubiera buscado en la *essentia* el medio de disociar al ser del hecho de existir, porque si la esencia de la cosa es en verdad lo que hay en ella de esencial, es notable que esta esencia sea la misma, cuando la cosa existe como cuando no existe.

Por todo esto podemos comprender qué anfibologías pesan sobre el lenguaje que por necesidad ha de emplear cualquiera metafísica del ser; y traducen bastante bien las reales dificultades que debe vencer el metafísico. Aquí como en otras cuestiones, las variaciones del lenguaje son un reflejo de las del pensamiento en su esfuerzo incesantemente renovado por definir la naturaleza del objeto. Por eso el modo de emplear las palabras, tales como esencia, existencia o ser, basta de ordinario para situar una filosofía, e, inversamente, la actitud fundamental de un filósofo hacia lo real es suficiente para explicar el sentido que les da. Algunas de estas actitudes es lo que precisamente queremos examinar; y esto en modo alguno lo hacemos para refutarlas haciendo ver que son falsas, sino para discernir las dificultades en que se mueven y hacer ver que esas dificultades se deben a que sólo parcialmente son verdaderas. Pero aun la parcialidad de un punto de vista pide una explicación. Sólo lo que está a la vista puede ocultar lo demás. Debe, pues, haber, en el ser mismo, algo de muy visible para que el resto sea fácilmente percibido; pero una experiencia histórica muchas veces secular, si al menos en su conjunto la interpretamos correctamente, permitiría acaso dar la claridad que conviene a eso que el entendimiento tiende espontáneamente a dejar en la oscuridad.

Nos referimos a lo que de ordinario llamaremos "existencia", pero que entenderemos siempre, salvo expresa referencia al existencialismo contemporáneo, en el sentido, ya clásico en francés desde Descartes, de *esse*. Debemos, no obstante hacer constar que, si el uso autorizara el empleo de la palabra "étant" ("estante") *(ens)* para designar lo que llamamos "un ser", se evitaría cualquier oscuridad. El "étant" *(ens)* (que es) sería entonces la esencia *(essentia)* concre-

tamente actualizada por el ser *(esse)*, sirviendo la existencia *(exsistentia)* únicamente para designar, como lo hace muy bien el existencialismo contemporáneo, el modo de ser propio del devenir, cuya fenomenología pretende con todo derecho construir. Lo que nuestro tiempo necesita es una metafísica del ser concebida como prolegómeno de toda fenomenología. Nada más curioso de observar que el contraste entre la penetración, el minucioso esmero y aun el genio que los existencialistas emplean sin cesar en sus análisis del "étant" (que es), y la despreocupación con que tocan sumariamente en algunas pocas páginas problemas metafísicos cuyas conclusiones, aceptadas por ellos con gran ligereza, comprometen luego a veces la exactitud de sus análisis falseando siempre su interpretación. Señalar al existencialismo el único fundamento seguro que es posible concebir, es exactamente lo contrario de desconocer su importancia. La verdadera metafísica del ser nunca tuvo la fenomenología a que tenía derecho; la fenomenología moderna carece de la única metafísica que puede servirle de fundamento, y, al ser su fundamento, servirle de guía.

Es, pues, de desear que estos dos métodos filosóficos acaben por encontrarse. Conseguir esto, no es tarea de uno solo, pero a nadie se prohibe trabajar para conseguirlo, y cualquier manera de alcanzarlo se justifica con tal que no sea totalmente estéril. Reflexionar como filósofo acerca de los datos de la historia no es seguramente el método más directo ni por consiguiente el mejor; pero a la verdad cada uno la busca como puede, y nunca está uno solo cuando sigue el camino particular en que está metido, y menos cuando no ha dependido de uno haber entrado en él. El camino por el que nosotros deseamos entrar es el del "estante y el de la esencia" *(de l'étant et de l'essence)*. Creemos por lo demás haber leído un libro que lleva este título; pero *de ente et essentia* vale más que su traducción al romance y es la única razón por la que, con reparo quizás un tanto culpable, no nos hemos atrevido a adoptarlo. El "ser" al cual nosotros queremos referirnos, no es otro que el ser, *ens* de la metafísica latina clásica, es decir "el que es" *(l'étant)*. También hubiéramos podido llamar a esta vía la del "ser y de la existencia"; pero, como ya lo hemos dicho, el existencialismo posee sobre el término "existencia" derechos de legítima propiedad, heredados del genio de Kirkegaard, y que ninguna metafísica tiene derecho a usurpar. Hemos preferido pues, "el ser y esencia", designando la palabra "ser" a la vez el nombre o el verbo, es decir, según el caso, la esencia

concretamente actualizada por el *esse* que hace de ella "un ser", o el acto de "ser" que la esencia especifica y del que la existencia manifiesta la fecundidad en el tiempo. Pero acaso vale más olvidar estas precisiones, en el momento de abordar una doctrina que las ignora y hasta se esfuerza por rechazar, no sin padecer numerosas angustias metafísicas de las cuales ellas solas pueden liberarnos.

I. EL SER Y EL UNO

Cuando los griegos inauguraron la especulación filosófica, preguntáronse en primer lugar de qué estaban compuestas las cosas. Esta cuestión encerraba ya de por sí sola una de las necesidades fundamentales del espíritu humano. Comprender y explicar racionalmente una cosa es asimilar lo desconocido a lo conocido; en otros términos, es concebirlo como idéntico en naturaleza a algo que conocíamos ya. Conocer la naturaleza de lo real en general es, pues, saber que cada uno de los seres de que se compone el universo es en el fondo, y cualesquiera que sean las diferencias aparentes que de los otros le distinguen, idéntico en naturaleza a cualquier otro ser real o posible. Movidos por esta convicción, tanto más irresistible cuanto menos reflexiva, los primeros pensadores griegos trataron sucesivamente de reducir lo real al agua, luego al aire, después al fuego, hasta que uno de ellos, saltando a la solución más general del problema, declaró que el primer elemento de que constaban todas las cosas era el ser.

La respuesta era manifiestamente correcta, porque es evidente que, siendo todos los elementos de lo real concebibles como seres, las propiedades esenciales del ser deben pertenecer a todo lo que es. Cuando Parménides de Elea hizo tal descubrimiento, llegó a una posición metafísica pura, es decir infranqueable a cualquier pensamiento que se lanzase por el mismo derrotero, pero a la vez vióse obligado a decir qué entendía por "ser", y la descripción que de él dió todavía merece hoy retener nuestra atención.

Tal como aparece en la primera parte del poema filosófico de Parménides, el ser está dotado de todos los atributos relacionados con la noción de identidad. En primer lugar, es de esencia del ser que todo lo que participa de su naturaleza sea, y que todo lo que de ella no participa no sea. Pero si todo lo que es ser es, y al contrario, el ser es a la vez único y universal, por la misma razón, el ser no puede tener causa. Para causar el ser, primero sería necesario que esta causa fuera, lo cual significa que, siendo el ser su única causa concebible, el ser no tiene causa. Y así tampoco tiene principio. Además, el ser no podría tampoco perecer; porque, para

poder destruirlo, la supuesta causa de su destrucción debería ser primero. Inengendrable e indestructible, el ser es eterno. No se puede decir de él que haya existido en lo pasado, ni que debe existir en lo futuro, sino solamente que es. Establecido así en un perpetuo presente, el ser no tiene historia, por ser esencialmente extraño al cambio. Cualquier modificación del ser supondría que una cosa que no era había comenzado a ser, es decir, en fin de cuentas, que un ser pudo en cierto momento no haber sido, lo cual es imposible (1). Además, ¿cómo podría ser modificada la estructura del ser? El ser no tiene estructura, es homogéneo, y nada más. Ninguna discontinuidad, ninguna división interna es en él concebible, porque todo lo que en él se pudiera introducir de tal, sería; es decir también sería ser. En una palabra, nada se puede decir de él sino que es, y que lo que no es ser no es.

Guardémonos, no obstante, aun al repetir sus palabras, de hacer traición al pensamiento de Parménides. Este griego planteaba, en efecto, el problema del ser bajo una forma tan concreta, que da menos la impresión de haberlo concebido que imaginado. En primer término, como muchas veces se ha hecho observar (2), no habla él exactamente del "ser", sino más bien de "lo que es". Somos nosotros, al traducir su lenguaje en términos de una ontología más evolucionada, quienes le hacemos plantear el problema del ser abstracto en general. Ese "lo que es" en que piensa Parménides es al contrario la más concreta de las realidades. Lo que él designa con este nombre es claramente el todo o el universo, y figúraselo él limitado, "completo en todo sentido, como la masa de una esfera redonda, igualmente pesada a partir del centro en todas las direcciones" (3). En cambio, si importa no atribuir a Parménides una ontología abstracta que, en esta fecha sería un anacronismo, tampoco se han de cerrar los ojos acerca del alcance general de sus conclusiones. Acaso él mismo no lo vió, pero otros después de él no podían dejar de verlo. Las propiedades que él había atribuído al ser imaginado bajo el aspecto de una esfera finita, homogénea e inmóvil, valía para todo ser cualquiera en general, de cualquier manera que se lo concibiera. La ilustración sensible de su tesis importa poco. Parménides era todavía uno de esos "físicos" que, al ir tras la "naturaleza" o realidad última, buscaban determinar la materia de que está hecho todo lo

(1) Texto traducido en JOHN BURNET, *La aurora de la filosofía griega*, París, Payot, 1919, p. 201, t. 8.
(2) J. BURNET, *op. cit.*, p. 206.
(3) J. BURNET, *op. cit.*, p. 203.

que es. Sin embargo, la solución desbordaba por todas partes los datos de su propio problema. Cualquiera que fuera el ser en el cual pensaba, como lo concebía simplemente en cuanto ser, lo que de él decía era aplicable necesariamente a todo ser en general. Si, prescindiendo de la imaginería de su poema, consideramos las últimas exigencias racionales de las que quería dar el sentimiento concreto, Parménides aparece de nuevo tal como lo vió Platón: "un hombre igualmente digno de respeto y de temor" ([4]). Hay en su pensamiento algo de la inflexibilidad que caracteriza su noción de lo real. Aun sin tener conciencia de lo que hacía, Parménides fundó la ontología ya en el siglo v antes de nuestra era.

Supongamos en efecto que se prolonga su conclusión, y que desde el todo concreto que él imagina se la extiende al ser tomado en toda su abstracción. Inmediatamente estamos en posesión de una ontología general reducida a esta verificación: que el ser es, y que no es posible decir de él otra cosa. Pues bien, sobre el plano en que en tal caso se plantea el problema, esta comprobación no significa en primer término que el ser existe, sino más bien que lo que es es lo que es, y que a menos de dejar de ser no podría ser otra cosa. Que es la razón por la que acabamos de ver a Parménides excluir del ser todo comienzo y todo fin, toda discontinuidad y toda heterogeneidad. En una palabra, defínese aquí el ser como idéntico a sí mismo, y como incompatible con el cambio. Desde su principio, la ontología de "lo que es" acaba, pues, en la negación del movimiento que, al contradecir la identidad del ser consigo mismo, hállase excluído desde el principio como irreal e impensable a la vez. Síguese inmediatamente de ahí que todo el mundo de la experiencia sensible, con los incesantes cambios de que es teatro, debe ser excluído del orden del ser y remitido al de la apariencia, o, lo que es lo mismo, ya que no es posible pensar sino lo que es, excluído del orden del conocimiento y colocado en el de la opinión. Traducida al lenguaje común, esta conclusión equivale a negar el ser a todo lo que nace y muere, a lo que causa y es causado, a lo que deviene y cambia, es decir a todo lo que aparece ante nuestros ojos como dotado de una existencia empíricamente verificable. Comparada con los datos más claros de la experiencia sensible, la doctrina de Parménides termina oponiendo el ser a la existencia: lo que es no existe o, si se quiere también atribuir la existencia al devenir del mundo sensible, lo que *existe* no *es*.

([4]) Platón, *Teetetes*, 183 E.

Platón es en este punto el heredero y continuador de Parménides, o mejor de la intuición fundamental cuya necesidad había reconocido el Eleata. Indudablemente, nada más opuesto al materialismo de Parménides que el idealismo de Platón; pero pues que todo lo que se dice del ser en cuanto ser parte de las mismas necesidades fundamentales, poco importa en el fondo que se atribuya el ser a una esfera perfectamente homogénea o a las Ideas. La metafísica de Platón difiere profundamente de la física de Parménides, mas sus ontologías obedecen a la misma ley.

Lo que Platón quiere definir, al abordar este problema, es lo que él mismo llama el ὄντως ὄν. La fórmula es ordinariamente traducida en latín por *vere ens* o "verdaderamente ser". Esta traducción es seguramente correcta, mas no perfecta. Con ella tenemos que contentarnos a falta de otra mejor. Al traducir el adverbio ὄντως por "verdaderamente", piérdese la reduplicación, tan expresiva en la fórmula griega, de la raíz que connota por dos veces la noción de ser. "Realmente real" sería una reduplicación análoga, pero en ella se cambia por la noción de *res* o cosa, la de ser, que desaparece totalmente. De cualquier manera que se la traduzca, el sentido de esta fórmula es claro. Platón quiere sin duda designar por ella, en el conjunto de los objetos de conocimiento, aquellos que verdadera y plenamente merecen el título de seres, o, en otros términos, aquellos de los que con todo derecho se puede afirmar que son.

¿Qué es ser "realmente real"? Como Platón no se cansa de decirlo, es ser "uno mismo en cuanto uno mismo". La característica propia del ser es, pues, aquí la identidad de la cosa consigo misma. Por ese camino volvemos pronto a encontrar esa relación misteriosa, y no obstante inevitable, que Parménides había comprobado ya entre las dos nociones de identidad y de realidad. Esta relación es una igualdad. "Ser", para una cosa cualquiera, es "ser lo que es". Esta fórmula abstracta adquiere sentido concreto si nos preguntamos qué sería, para uno cualquiera de nosotros, "llegar a ser o devenir otro". Estrictamente hablando, la hipótesis carece de sentido, por implicar contradicción. "Devenir otro" sería cesar de ser, porque sería dejar de ser el ser que uno es. Ser el ser que uno es no hace sino uno con ser (es lo mismo que ser). Idéntica comprobación valdría para cualquier ser en general: la abolición de la identidad de un ser consigo mismo equivaldría a su aniquilación.

En una doctrina en que la identidad consigo misma es la condición y la señal de la realidad, el ser aparece necesaria-

mente como uno, idéntico, simple y exento de todo cambio. Todas estas cosas no tanto son atributos del ser, cuanto aspectos de la misma identidad. Lo que es idéntico consigo mismo es uno. Como Leibniz no se cansará de repetir, es lo mismo ser *un* ser que ser un *ser*. Por la misma razón, el ser verdadero es incompatible con toda complejidad y con toda alteridad: a la ecuación del ser con el mismo, corresponde inevitablemente la del no ser con el otro. En fin, ser es estar exento de cambio, porque si cambiar es ser ya una cosa, ya otra, al menos bajo cierto aspecto, eso es, al menos bajo ese aspecto determinado, dejar de ser. El ser es, pues, inmutable de pleno derecho.

Esta estabilidad, esta permanencia en la identidad consigo mismo, que es lo propio del ser, es lo que Platón llama la *οὐσία*: término que hizo fortuna, pero cuyo sentido varió no poco posteriormente. Tradúcesele ya por "ser" ya por "esencia"; pero muchas veces se ve uno tentado de traducirlo por "realidad". De hecho, la *οὐσία* corresponde, en el pensamiento y la lengua de Platón, a la fundamental auto-ipseidad que, según él, justifica sola la atribución del ser, porque sólo ella lo constituye. Recordemos la célebre página del *Fedón*, en que el mismo Platón, luchando con su propio vocabulario, se esfuerza por formular con claridad esta ecuación fundamental: "Esta realidad en sí misma (*αὐτὴ ἡ οὐσία*) del ser, que exponemos en nuestras preguntas lo mismo que en nuestras respuestas, dime, ¿compórtase siempre del mismo modo en su identidad, o bien ya de una manera o ya de otra? Lo Igual en sí, lo Bello en sí, lo real en sí de cada cosa, o su ser (*τὸ ὄν*) ¿es posible que sea susceptible de un cambio cualquiera? O más bien cada uno de esos reales (*αὐτῶν ἕκαστον ὅ ἔστι*), de los que la forma es una en sí y por sí, ¿no se comporta siempre de la misma manera en su identidad, sin admitir, ni jamás, ni en parte alguna, ni en nada, ninguna alteración? —Del mismo modo, dijo Cebes, cada uno guarda su identidad, Sócrates" (5). En otras palabras, todo lo que es él mismo, es; todo lo que es "otro", no es. Esta exclusión del otro fuera del dominio del ser hácese aquí una necesidad de pensamiento ineluctable, y llégase al límite de la ontología platónica, que es quizás un límite de la esencia en general, desde el momento en que se iguala la identidad con la realidad.

Habiendo adoptado el tipo de realidad fijado por Parménides, Platón debía necesariamente medirlo todo por él. Si

(5) PLATÓN, *Fedón*, 78 D.

sólo lo que es "uno mismo en cuanto uno mismo" merece verdaderamente el nombre de ser, ¿qué haremos de la realidad sensible, que sin cesar se convierte en distinta de sí misma, y nunca permanece fiel a lo que era antes? La cuestión está tan claramente tratada en el *Timeo* 27 D, que lo mejor es copiarla directamente. "¿Cuál es el ser eterno y que no nace, y cuál es el que nace siempre y no existe jamás?" (6). Tal como se la formula aquí, la cuestión implica su respuesta. Por una parte, el género de aquel cuya forma es siempre idéntica a sí misma, inengendrable e indestructible, es aquel de quien Platón describió tantas veces como "divino, inmortal, inteligible, forma simple, indisoluble, y que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo" (7), es decir, lo que es verdaderamente porque, como la esfera de Parménides, es de perfecta homogeneidad interna (μονοειδές) y de una pureza esencial absoluta (καθαρόν). Por otro lado, el género de lo que nace y muere, está siempre en movimiento, cae bajo la acción de los sentidos y en consecuencia no puede ser objeto de ciencia, sino sólo de opinión (8). La antítesis entre lo que "es siempre" y lo que "no es nunca" descansa, pues, en la primitiva oposición entre el mismo y el otro. Si el ser se confunde verdaderamente con la pureza ontológica de una esencia a la que ninguna mezcla mancha, todo el mundo de la experiencia sensible se halla relegado al orden de las apariencias y por consiguiente del no ser. Platón sigue, pues, aquí fiel a las enseñanzas de Parménides, pues si bien trasladó a las Ideas inteligibles el ser que Parménides había atribuído a la esfera corpórea, la cualidad fundamental que para él justifica la atribución del ser sigue siendo la misma. "Poseer siempre de la misma manera la identidad consigo mismo", he ahí lo propio de la realidad.

Aun admitiendo que ese haya sido el pensamiento de Platón, todavía afecta al sentido de su doctrina una ambigüedad fundamental. El significado del término "ser" es doble, si no en el pensamiento de Platón, al menos en el nuestro; y como esta dualidad de sentido va a ser el principal objeto de nuestro estudio, importa definirla ya desde el principio. Los términos "ser" o "realidad", pueden significar o bien "lo que" es, o bien el carácter que pertenece a "lo que" es, en razón precisamente de que "es". Dicho con otras palabras, cuando hablamos de "ser" la cuestión se plantea siempre o al menos deberíase plantear, de saber si se piensa en la "realidad" o

(6) PLATÓN, *Timeo*, 27 D.
(7) PLATÓN, *Fedón*, 80 B.
(8) PLATÓN, *Timeo*, 52 A.

en la "existencia"; en "lo que", por su naturaleza, merece la calificación de ser real, o en el hecho de que este real sea actualmente existente. La cuestión no carece de importancia, aun para la simple interpretación histórica del pensamiento de Platón. Cuando éste atribuye el ser a las Ideas, ¿qué quiere decir? ¿Debemos entender que están dotadas de todos los signos de la verdadera realidad, o debemos admitir que existen? Trátase aquí de la naturaleza misma de lo "realmente real".

Si aceptáramos sin reservas el testimonio de los traductores de Platón, el problema estaría pronto resuelto. Así como emplean libremente el término "creación" para describir la formación del mundo por el Demiurgo, tampoco dudan de decir que las Ideas de Platón existen. Seguramente que es ésa una de las posibles interpretaciones del platonismo y no es posible rechazarla *a priori*. Además el lenguaje que Platón emplea parece estar por esa interpretación. Más aun, tiene a su favor el consentimiento universal de la historia, porque la mayor parte de las críticas dirigidas contra el "realismo platónico" redúcense a ridiculizar la hipótesis de la existencia de las Ideas. ¿Cómo, en efecto, no preguntarse qué es lo que puede significar esta proposición: ¿la Igualdad es, o existe? Para encontrarle sentido aceptable, adviértese de ordinario que la existencia de las Ideas no debe ser confundida con la de las cosas sensibles, ya que las ideas poseen el verdadero ser precisamente como puramente inteligibles. Concedámoslo, pues. Depuremos hasta donde nos sea posible nuestro concepto de la existencia de las Ideas, eliminemos de él hasta los últimos restos de cualquier "burdo realismo", ¿y qué es lo que nos queda? Tan poco, que equivale a nada. En verdad, sólo resta una palabra, es decir el mínimum necesario y suficiente para que el platonismo se presente a la imaginación como la negación más paradójica que se pueda concebir del universo del sentido común. Atribuir a las Ideas esa existencia sensible que Platón considera como una especie de no ser, sería afirmar lo que él negó siempre. En cambio, negarles ese género de existencia es no atribuirles sino un ser del que ninguna representación nos es posible, a menos que no lleguemos, por una completa disociación de las nociones de realidad y de existencia, a decir que las Ideas son seres, pero que, por lo mismo, no *son*.

Esta antinomia invita a pensar que lo que se impone a nosotros como un urgente problema, no era acaso tal desde el punto de vista del mismo Platón. Sus lectores se han preguntado muchas veces cómo pudo él haber sostenido que el fuego que quema nuestros dedos no es verdaderamente o apenas es,

mientras que el Fuego en sí, "que posee siempre del mismo modo su identidad consigo mismo", es eternamente. El ingenuo artificio tipográfico de escribir los nombres de las Ideas con mayúsculas, como el Fuego, lo Bello, la Igualdad, no basta seguramente para hacer que existan. Pero quizás esta cuestión no pasó nunca por el pensamiento de Platón, y puede ser también que no sea posible traducirla literalmente a la lengua empleada por él. En su tan sugestivo libro *La nature de l'existence,* Mc Taggart ha planteado la misma cuestión bajo otra forma: ¿Mrs. Gamp es real, o no? Si hubiera escrito para un público de lectores franceses, este metafísico hubiera preguntado, por ejemplo, si Tartufo existe. Ateniéndonos a la fórmula de Mc Taggart, digamos que, de haber interrogado a Dickens sobre este punto, el creador de Mrs. Gamp se hubiera visto en grave embarazo para responder. Para él, Mrs. Gamp y su pequeña gota de whisky eran probablemente, como todavía lo son para nosotros, incomparablemente más reales que tantísimas personas cuya existencia tenemos por cierta porque las encontramos a veces en la calle. Nosotros sabemos muy bien lo que queremos decir cuando sostenemos que Mrs. Gamp es real y que Kitty no lo es; pero no hay razón para creer que Dickens haya atribuído existencia real a Mrs. Gamp ni a Scrooge. Para él, lo mismo que para nosotros, su realidad es la de tipos, o, hablando el lenguaje de Platón, la de Ideas. Mrs. Gamp, Scrooge, Tartufo y Harpagón no nos parecen tan reales sino porque "poseen siempre de la misma manera su identidad consigo mismos". En una palabra, son, aunque no existen, a diferencia de los individuos cuya existencia comprobamos empíricamente, que existen, pero no son.

Dickens no era un metafísico, y no tenemos por qué esperar de él la solución de tal problema; pero parece que siquiera Platón debióse interesar por la cuestión. Al menos les interesa grandemente a sus intérpretes, que pocas veces dejan de preguntarse si, para él, las Ideas existen realmente, o si acaso no las consideraría más bien como simples objetos de pensamiento. De hecho, él mismo parece haber planteado el problema de muy distinta manera, pues se lo ve constantemente preocupado por hacer ver que las Ideas son en efecto puros objetos de pensamiento, pero que, precisamente por esta razón, son. Así, mientras que Platón es para nosotros, en cierto sentido, como el padre de todo idealismo por haber identificado lo real con la Idea, en otro sentido nos aparece como el padre de todo realismo, porque parece convertir en todas partes en seres reales a nociones de las que nos damos cuenta

que no pueden ser sino simples conceptos. En efecto, si Platón junta con un verdadero idealismo de la existencia un verdadero realismo de la esencia, es que, para él, ser no es existir. El común de los lectores no yerra, pues, al negarse a admitir que, para Platón, el Justo en sí o lo Igual en sí puedan constituir otros tantos seres actualmente existentes; pero acaso se equivoca al concluir de ahí que, en el platonismo auténtico, no sean ésos sino simples conceptos. En primer lugar, Platón mismo lo negó en el *Parménides* (132 B-C); pero además, debemos comprender que el objeto platónico de concepto puede muy bien ser sin existir en modo alguno. Y hasta digamos que, puesto que nuestra noción de la existencia es completamente de origen sensible, no podríamos aplicarla a las Ideas de Platón sin destruirla. Sería necesario, en efecto, para hacerlo, después de haber negado el ser verdadero al mundo sensible del devenir, retener de él no obstante la noción de existencia concreta para atribuirla subrepticiamente a las Ideas; lo que equivaldría a transformar los modelos ideales de Platón en copias de sus propias copias. Para interpretar a Platón en términos de su propia doctrina, lo mejor sería, pues, olvidar provisionalmente la asociación, que nos es tan familiar, del ser con la existencia, y razonar como si el dilema ser o no ser significara una cosa muy distinta que existir o no existir. Supongamos en efecto que el término "ser" no signifique en Platón sino "lo que es"; descubrir el ser verdadero consistiría, en consecuencia, en discernir, entre los diversos objetos de conocimiento, aquellos que responden a un tipo definido de realidad. Hay razón para pensar que el platonismo haya sido precisamente una ontología de esta especie, totalmente centrada en el problema de la esencialidad de la οὐσία y, abstracción hecha del orden del mito que no radica ya en la ciencia propiamente dicha, indiferente a cualquier problema de existencialidad.

Este hecho permitiría en primer lugar comprender por qué, en la doctrina de Platón, como en todas las que derivan más o menos de una ontología del mismo género, no tanto se trata de discernir lo que es de lo que no es, cuanto de discernir "lo que es verdaderamente" de lo que "verdaderamente no es". Esta consecuencia está inevitablemente unida con el primitivo tema platónico del "verdadero ser" o del "realmente real". La simple presencia de estos adverbios invita por lo demás a pensar que tales ontologías se mueven fuera de la esfera de la existencia. En las doctrinas en que "ser un ser" quiere decir existir, todo intermediario entre el ser y el no-ser es difícilmente concebible. Y en tal caso es literalmente ver-

dad decir: "ser o no ser, ésta es la cuestión"; porque entre existir verdaderamente y no existir en absoluto, no hay término medio. Todo lo contrario sucede en una doctrina en que el ser se reduce a la esencialidad. En tal caso, puédese y hasta se debe distinguir distintos "grados de ser" proporcionales a los de la pureza de la esencia. Así es como pudo decir Platón del mundo sensible que es, pero no del todo, sin incurrir por eso en contradicción. En tal doctrina, las cosas materiales son en la medida que, participando de la esencia de las Ideas, participan de la esencia de lo que "es verdaderamente"; e igualmente no son en la medida que su instabilidad y su mezcla las excluye de la pureza de la esencia. Reconócense tales ontologías en que el ser preséntase en ellas como un valor variable, proporcional a la esencia de la que depende.

Habiendo aceptado esta solución del problema del ser, el mismo Platón no dejó de ver las dificultades que implicaba. Después de todo, concebir que una cosa no sea totalmente un ser, no es mucho más fácil que concebirlo como no existiendo en absoluto. Tanto menos podía Platón no darse cuenta de ello, cuanto que su tesis contradecía más directamente a la ley que había formulado Parménides: si se habla de lo real, "debe éste o bien ser del todo o no ser absolutamente" (9). A la luz de este principio, ¿cómo no ver que la noción de un cuasi-ser es confusa y quizás imposible? Y nada serviría recurrir a la doctrina de la participación para salir del atolladero, porque también ésta es contradictoria. ¿Cómo defender que cada ser material es y, a la vez, no es la Idea de que participa? La noción de participación es el tipo mismo de eso que se ha llamado lo "prelógico", y si es preciso desprenderse de la "mentalidad primitiva" para concebir la Idea, es necesario por el contrario volver a ella para concebir que lo sensible participe de ella. No hay pues por qué sorprenderse si, en un diálogo justamente titulado *Parménides*, encargara Platón al viejo Eleata someter su propia doctrina de las Ideas a la prueba del principio de contradicción.

Difícil sería exagerar la importancia de este diálogo, en el que Platón dirige de antemano contra el realismo de las Ideas más objeciones de lo que sus adversarios jamás imaginarán andando el tiempo. Si hay, por ejemplo, una sola Idea o esencia del Hombre, cada ser humano deberá participar de esta Idea, ya totalmente, o bien sólo en parte. Ahora bien, si la Idea es una, no podrá estar a la vez toda en sí misma y toda en cada uno de los individuos; pero si, por el contrario, se

(9) J. Burnet, *op. cit.*, p. 202.

admite que cada individuo no participa de su Idea sino parcialmente, por necesidad habrá que admitir que la Idea sea divisible y que carezca de unidad. Pero carecer de unidad es no ser. Y así, el "verdaderamente ser" no sería; lo "realmente real" mismo carecería de realidad.

No obstante, no es esto lo más grave. Aunque consiguiéramos explicar, sin destruir su unidad, que muchos individuos participan en la unidad de una esencia común, todavía nos quedaría por comprender cómo, tomada en sí misma, puede esta esencia ser una. Y es preciso llegar ahí. Definir el ser por la perfecta identidad de la esencia consigo misma, es reducirlo a la unidad. Es, lo que es perfectamente uno. Si pues lo que es uno merece el título de ser en virtud de su fundamental unidad, es asímismo verdad que el ser es uno, o que el uno es. Pero aquí es precisamente donde el problema que creíamos resuelto se plantea de nuevo en toda su agudeza: y no se trata aquí de explicar cómo puede lo múltiple participar de la unidad de la Idea, sino cómo puede la Idea, sin dejar de ser, participar de la unidad. Porque si se comienza por decir que es porque es una, está uno obligado por lo mismo a concebir que el ser es uno, o un "uno que es". Ahora bien, este "uno que es" forma un todo compuesto del uno y del ser. Así, decir que el uno es, es decir que el uno está compuesto de partes, de las cuales, a su vez, para poder ser partes, debe cada una ser, y poseer en consecuencia el ser y el uno. Aplicándose no menos válidamente el mismo razonamiento a cada una de las partes tomadas aparte, échase de ver que el uno no es solamente múltiple, sino que lo es indefinidamente. Supongamos por el contrario este "uno" tomado en sí y en su estado puro; y ya no será "ser" sino solamente "uno"; será, pues, distinto del ser, es decir que no *será* ([10]). En otros términos, cuando se funda al ser sobre el uno, el ser de lo que es uno no es más fácil de concebir que el de sus múltiples participaciones.

Desde que Plotino, que descubrió en este texto la base que necesitaba para fundamentar su metafísica del Uno, hasta A. E. Tailor, que cree que este diálogo participa, "en muy larga medida, de la naturaleza de un juego de ingenio" ([11]), el *Parménides* ha tenido innumerables interpretaciones; pero por lo que atañe a nuestro problema el sentido de la obra es claro. Por una parte, es imposible concebir el ser esencial de otro modo que fundado en la unidad: "si lo uno no es, nada es"; por otro lado, la relación del ser esencial a lo uno es

([10]) PLATÓN, *Parménides*, 143-144.
([11]) Id. id., 166 C; fin del diálogo.

inconcebible: "que lo uno sea o no sea el uno mismo o los otros, que se los tome con relación a ellos mismos, o a todos los unos con relación a los otros, son y no son, aparecen y desaparecen". Consecuencia necesaria de una dialéctica totalmente correcta, pero cuya conclusión negativa señala uno de los límites infranqueables de toda ontología de la esencia. La lección permanente que ella nos enseña es que, si se reduce el ser a su esencial unidad, hácese impensable a la vez como uno y como ser. Ser debe, pues, ser otra cosa que ser uno. ¿Entonces, qué es?

Platón se hallaba tanto más embarazado por este problema, cuanto que siempre esperaba reconciliar el principio de Parménides con la aparente realidad del devenir sensible. La cuestión que, en el *Sofista*, plantea el Extranjero a los "amigos de las Formas", demuestra con cuánta lucidez se definía Platón a sí mismo su propia posición: "El devenir y, aparte de él, la realidad (τὴν οὐσίαν), ésa es la división que vosotros establecéis, ¿no es así?" (12). Pero el Extranjero no tarda en notar la extraña paradoja que encierra semejante posición: "¡Hola, por Zeus! ¿Tan fácilmente nos dejaremos convencer de que el movimiento, la vida, el alma, el pensamiento, no tienen lugar en el seno del ser universal; que no vive ni piensa, y que, solemne y sagrado, vacío de intelecto, está ahí, plantado, sin poder moverse?" (13). La única manera de evitar tan escandalosa consecuencia, sería mostrar que, si se niega el ser al devenir con pretexto de que el devenir rompe la identidad del ser consigo mismo, también negará el ser a la misma identidad, y, por raro que parezca, por la misma razón.

Para justificar esta nueva conclusión, bastaría a Platón demostrar que las mismas dificultades que acompañan a la reducción del ser a lo uno, pesan en primer término sobre su reducción a lo idéntico. Decir que "el ser" es lo que es siempre y "el mismo" bajo todos los aspectos, es admitir que no hay distinción alguna entre estos dos términos. Si se toma partido por esta hipótesis, será contradictorio atribuir el ser a dos objetos diferentes sean cualesquiera. Así, por ejemplo, dos contrarios como el movimiento y el reposo no serían sino uno, si, siendo el ser "el mismo" por definición, se admitiera que son (14). La única alternativa sería en tal caso, para

(12) PLATÓN, *Sofista*, 248 A. Sustituimos "realidad" a "existencia", al traducir τὴν οὐσίαν, únicamente para llamar la atención sobre el carácter no existencial del ser de que se trata, ya que la traducción (francesa) es inmejorable.

(13) PLATÓN, *op. cit.*, 248 D, 249 A.

(14) PLATÓN, *op. cit.*, 255 B-C.

todas las cosas, la que Parménides había formulado ya: no ser sino una sola y misma cosa, o no ser absolutamente. Prosigamos. Si se niega el ser a todo lo que no es idénticamente "el mismo", la existencia de todo ser en general se hallará hecha impensable. Decíamos, en efecto, que para todo lo que es verdaderamente, ser es ser idéntico a sí mismo; pero no es posible ser idéntico a sí mismo sin ser distinto de lo demás. En una doctrina en que "el mismo" es la condición de ser, "el otro" es la condición del no-ser. Por consiguiente, en vez de concebir al ser como excluyendo al no-ser, por necesidad tendremos que sostener que, puesto que ser el mismo, idéntico a sí, es a la vez ser distinto del resto, ser es al mismo tiempo no ser. ¿Cómo sostener, pues, con Parménides, que es imposible que el no-ser sea? En torno de lo que cada cosa es, y necesariamente puesta por su mismo ser, surge la inmensa multiplicidad de lo que esa cosa no es. Por una vez que cada ser es lo que es, y que por consiguiente es, hay una infinidad de veces en que es cosa distinta de lo que no es, y que, por consiguiente, no es (15). Así el no-ser instálase en el corazón mismo del ser; la mezcla de géneros es la regla corriente, y el todo homogéneo de Parménides ábrese a todas las contradicciones (16).

No tratemos, como si fueran firmes conclusiones de un sistema cerrado, las posiciones que la dialéctica de Platón no ha hecho sino cruzar; pero tampoco olvidemos las permanentes necesidades que dominan los flexibles pasos de esta dialéctica. El primero de todos es aquel que Parménides había aceptado sin discusión: sólo lo que es puede ser conocido, lo que no es no se lo puede conocer. "El que conoce, ¿conoce algo, o nada? Responde tú en su lugar. —Yo responderé, dijo él, que conoce algo. —¿Lo que es, o lo que no es? —Lo que es; porque ¿cómo conocer algo que no es?" (17). Por otra parte, Platón concibe "lo que es", como una realidad estable, idéntica a sí misma bajo todos los aspectos. Por eso la única disciplina competente para juzgar en último caso lo que es y lo que no es, es la dialéctica. Al fijar merced a su arte los límites de las esencias, o, como dice el mismo Platón en una célebre comparación, al cortar lo real por sus articulaciones, como hacen los carniceros, el dialéctico separa el ser del no-ser. La ontología se constituye, pues, toda sobre el plano del pensamiento puro, en el que el único índice concebible de la realidad de un ser es su aptitud a convertirse en objeto de definición.

(15) Platón, *op. cit.*, 256 y 258.
(16) Platón, *op. cit.*, 258 E, 259 B.
(17) Platón, *República*, V. 476 E.

Acaso lo que hay de más constante en el pensamiento de Platón, es su fidelidad a esta ontología de la esencia. Nunca cesó de recorrerla en todo sentido explorando sus posibilidades y sus límites, de los cuales el más infranqueable es el que acabamos de comprobar con él; el ser así concebido no acierta a acomodarse a sus propias condiciones formales, tanto que todo esfuerzo para pensarlo obliga a destruirlo. Si la οὐσία es lo que es uno, ella es dos; si es lo que es siempre el mismo, ella es otro infinidad de veces, "de suerte que el ser, también sin duda miles y miles de veces no es, y los otros, ya individualmente, ya en su totalidad, bajo múltiples aspectos, son; y bajo múltiples aspectos no son" ([18]).

El segundo de estos límites es el que tan fuertemente subrayará Aristóteles, y que Platón había reconocido ya: la imposibilidad, para una ontología de este género, de fundar una ciencia del devenir. ¿Y cómo podrá ella justificarle esa ciencia, si le debe negar el ser? Si pudiera al menos negársela en absoluto, la dificultad no sería tanta. De hecho, el devenir sensible está compuesto de "cosas hechas de tal modo que a la vez son y no son", tanto que en cierto modo ocupan "el término medio entre el ser puro y el no-ser absoluto". Y aun es ésta la razón por la que, flotando entre el ser y el no ser, son ellas objeto de este bastardo conocimiento, intermedio entre la ciencia y la ignorancia, que llamamos opinión ([19]). Por eso también, en Platón, mientras que la ciencia tiene por objeto los puros objetos abstractos que la razón define y que el intelecto contempla, todo lo que depende del devenir y de la existencia concreta cae, por lo mismo, en los dominios del mito, es decir del simple relato. Historia de los orígenes del mundo en el *Timeo*, historia de los orígenes de las almas en el *Fedón* y en la *República*, nada de todo esto llega al nivel de la ciencia, porque los existentes no son seres, sino simples imágenes de "lo que es".

Incapaz de reducir el devenir concreto a su noción de lo realmente real, choca Platón con serias dificultades, cuando quiere explicar, por el ser tal como lo concibe, el mundo de la apariencia que, nos dice, depende de él. Es fácil decir que lo sensible deriva de lo inteligible, y el movimiento de lo inmóvil; pero es mucho más difícil hacerlo comprender. El mismo Platón lo entendió así. Si hay Ideas, o formas arquetipos, ellas son lo que son en sí mismas, o, a lo más, en virtud de sus mutuas relaciones; pero carecen de relaciones con el mundo en que vivimos. Aristóteles no se cansará de repetir

([18]) PLATÓN, *Sofista*, 259 A.
([19]) PLATÓN, *República*, V, 477 A-B.

que, existan o no existan, las ideas no explican nada de lo que para nosotros existe; pero aun esto lo había dicho ya Platón. Los esclavos no son esclavos de la esencia del dueño en sí, sino de un dueño concreto, que a su vez no manda a la οὐσία del esclavo en sí, sino a los esclavos particulares que posee: "Las realidades que son nuestras no tienen su eficacia sobre esas realidades de allá arriba, y tampoco éstas la tienen sobre nosotros". Conclusión destructora seguramente, porque si las Ideas carecen de eficacia sobre el mundo concreto del devenir, ¿podríamos adquirir la ciencia de las Ideas? Esta ciencia propiamente dicha, acaso la posea un dios; pero "nosotros, al menos, no conocemos ninguna de las formas, ya que no participamos de la ciencia en sí... En consecuencia, nos es desconocido lo bello en sí, y el bien, y todo lo que admitíamos a título de formas en sí" ([20]). Tal es la "terrible" conclusión a que llega la dialéctica de Platón. El escepticismo de la Nueva Academia es una consecuencia natural de esto. Sin duda, Platón no cedió a esta tentación, pero no permaneció fiel a su ontología de las esencias sino renunciando a aplicarla a las existencias concretas, que aquélla debía, no obstante, explicar.

La misma espontaneidad de su paso inicial explica por qué, habiendo entrado primero en la vía de la esencia, nunca hizo Platón esfuerzos serios para volver atrás. La única manera concebible de llegar a las existencias a partir de la Idea hubiera sido divinizar a una de ellas haciendo de ella el Demiurgo y la Causa eficiente del devenir; en una palabra, transformar una esencia en un existente. Esto es lo que hacen en su lugar los comentadores que se creen autorizados a hacer un dios de la Idea del Bien. Sin embargo, ningún texto conocido autoriza a hacer eso, y nada permite creer que Platón hubiera aceptado tal identificación. Al menos, nunca propuso tal cosa. Enfrentado a las dificultades inherentes a toda ontología de las esencias, nunca se preguntó si la noción de "realmente real", a pesar de su aparente plenitud, no suponía la exclusión de la existencia, y no implicaba, por lo mismo, una irremediable mutilación del ser. La única conclusión que dedujo de las dificultades a que lo llevó la discusión de la οὐσία, demuestra por el contrario que, en las mismas veleidades por sobreponerse a ella, Platón siguió siempre siéndole fiel. Ella era para él la expresión tan completa del ser, que, como vamos a verlo, no duda en sacrificarle el mismo ser, cada vez que su propia crítica de la esencia le hizo ver la necesidad de sobrepasarlo.

([20]) PLATÓN, *Parménides*, 133, D, 134 C.

Si lo "realmente real" se revela al fin como imposible de captar por el pensamiento, no queda otro recurso que buscar un más-allá del ser, a partir del cual el ser se haga inteligible. Dos veces al menos, en el conjunto de sus Diálogos, parece Platón haber intentado trascender la οὐσία. En el *Sofista,* la comprobación de que el ser es idéntico a sí mismo le hizo arriesgarse a la experiencia de reducir el ser al uno; en la *República,* la necesidad de justificar la causalidad de la Idea condújole a subordinar todo lo "realmente real" a un término situado más allá de la realidad, el Bien, que es ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, y la sobrepasa tanto en poder como en dignidad (21). Este Bien, se nos dice —τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν—, pasaba proverbialmente en la antigüedad como una cosa oscura (22). Fácil es comprender por qué. En una doctrina en que el ser no quiere dejarse captar por el pensamiento, ¿cómo será pensable lo más allá del ser? Probar que un más allá del ser es necesario, pero que es necesariamente impensable, debía ser una de las principales tareas de Plotino.

El neoplatonismo no nació del platonismo por deducción lógica. Si, en cierto sentido, Plotino es una continuación de Platón, es por el contrario por haber empleado ciertas conclusiones, que Platón ponía como últimas, a fin de resolver problemas esencialmente extraños al platonismo. Entre estos problemas, uno de los principales era precisamente unificar el orden filosófico y el orden religioso, o, más exactamente quizás, el mundo inteligible de los principios y el mundo sagrado

(21) PLATÓN, *República,* VI, 509 B.

(22) PLATÓN, *República;* edic. Em. Chambry, p. 134; nota a VI, 506 B. Esta nota concluye: "La mayor parte de los intérpretes están hoy de acuerdo en identificar el bien de Platón con su concepción filosófica de la divinidad. Cf. SHOREY, *On the Idea of God in Plato's Republic* (Chicago Studies in classical Philology)". No podemos discutir aquí esta interpretación del Bien de Platón. Pero debemos decir al menos que, no estando esta interpretación justificada por ninguna declaración formal del mismo Platón, no tanto expresa su propio pensamiento cuanto el de algunos de sus intérpretes que lo comentan. Además, la misma fórmula de esta interpretación es equívoca. Si se quiere decir que el Bien desempeña en Platón, en el orden de la esencia, un papel análogo al del Demiurgo en el de la existencia, nada más justo; pero si de ahí se infiere que el Bien de Platón sea para él, no sólo algo divino, que sería otra cosa, sino Dios, o aun el más grande de los dioses, es dar a su doctrina un sentido que nunca tuvo, y que el mismo Plotino no siguió. Los dioses, en Platón, dependen del orden de la existencia y del mito; y son causas del devenir. Por el contrario, el Bien se pone, como causa de la esencia, más allá de la esencia, pero en su continuación dialéctica y en la misma línea. El Bien es a las esencias lo que el Demiurgo es a las existencias; mas ningún dios platónico es una idea, ni ninguna idea platónica es un dios. Cf. E. GILSON, *God and Philosophy,* cap. I.

de los dioses. No era posible emprender semejante tarea sin obligar al platonismo auténtico a un retoque que afectara profundamente su estructura y aun su espíritu. Erigir los dioses en príncipes, o a los príncipes en dioses, era transformar la dialéctica en cosmogonía y pedir a la ciencia que resolviera problemas que, según Platón, dependían exclusivamente del mito. Empresa que, cualquiera que fuera su éxito, por necesidad debería afectar a la ontología.

Sucede, en efecto, a veces que Platón, remontando analíticamente la jerarquía del ser, elévase a algún principio absolutamente primero de lo que es. Que es lo que le vemos hacer en el libro VI de la *República*. Mas lo que no es en él sino un esfuerzo excepcional es un procedimiento familiar a la filosofía de Plotino, en la que un continuo ir y venir de los seres al Primer Principio y del Primer Principio a los seres, es como la trama misma de la doctrina. Este Primer Principio, que Plotino llama repetidamente innombrable, nombrólo no obstante, y con dos nombres, que son precisamente los que Platón había empleado para designar, más allá del ser, la raíz de lo que es. Son el Uno y el Bien, palabras que esta vez se deben escribir con mayúscula, por designar aquí seguramente otra cosa y más que abstracciones realizadas, si bien no es fácil saber qué es lo que designan.

Como el mismo Plotino lo dió muchas veces a entender, el Bien y el Uno son la misma cosa, con dos reservas, no obstante: una es que propiamente hablando no son una cosa, y la otra es que corresponden a dos aspectos, complementarios pero netamente distintos, de lo que designan. Lo mismo que el de Platón, el pensamiento de Plotino se presenta, en gran parte, como una reflexión sobre el ser. Por eso la ontología está en el corazón de ambas doctrinas. Como en Platón también, la ontología llega en Plotino a su máxima profundidad en el momento en que, al querer definirlo en su esencia, comprueba que el ser en cuanto ser depende finalmente de un más allá del ser, que no es otro que su repugnancia esencial y primitiva a lo múltiple, es decir lo Uno: "Porque lo no-uno es conservado por lo uno, y gracias a él es lo que es; y si una cosa hecha de múltiples partes no deviene una, todavía no se puede decir: *ella es.* Y si se puede decir de cada cosa lo que es, es eso gracias a la unidad, y también a lo idéntico" ([23]). Tomada en cada uno de los múltiples seres a los que asegura la unidad, y por consiguiente el ser, esta identidad consigo misma no es tampoco sino una unidad participada; pero lo que

([23]) PLOTINO, *Enéadas*, V, 3, 15.

no es en sí sino unidad pura, libre de toda multiplicidad, es lo Uno, fuente de toda unidad participada, y en consecuencia de todo ser. Lo Uno es pues una potencia inmensa, capaz de engendrarlo todo; y nada más habría que decir de él, si no se tratara de determinarlo, estáticamente en cierto modo, como causa de la inteligibilidad de todo lo que es ([24]). El problema presenta, no obstante, otro aspecto, cuando nos preguntamos por qué esta inmensa potencia engendra en efecto todo el resto. Así concebido, el Uno toma el nombre de Bien, y como tal es causa de "lo que es después del Uno", es decir de la multiplicidad.

No hay por qué exigir a Plotino otras precisiones, cuando, hallándose más allá del ser y de lo inteligible, está enfrentado con lo inefable. ¿Cómo limitarse a un texto cualquiera sobre el Uno? Otros textos, contrarios en apariencia, podrán siempre hacer valer sus derechos, puesto que nada de lo que de él se dice basta a expresarlo. Nuestras contradicciones opónense en el plano del ser y de lo inteligible, mientras que el Uno está mucho más allá de ambos. Y en cierto sentido, abárcalas a todas. Hay no obstante en Plotino ciertas posiciones fundamentales, a las que corresponden algunas de sus fórmulas preferidas, y que definen una ontología bastante firme.

La primera y más importante de estas posiciones es la trascendencia del Uno sobre el ser. Compréndese aquí con toda claridad que el ser no es ya primero, sino que al contrario ocupa una posición secundaria en el conjunto de los principios. Plotino mismo definió bien claramente su doctrina sobre este punto, diciendo que "porque nada está en él, todo viene de él; y que, para que el ser sea, él mismo no es ser, sino el generador del ser; y el ser es como su primogénito" ([25]). Dos puntos tienen aquí decisiva importancia: lo Uno no es el ser, y, precisamente porque no lo es, puede causarlo. Como lo dirá el autor de *De causis* en una fórmula que la edad media latina cita constantemente, comentándola: *prima rerum creatarum est esse.*

Que lo Uno no sea el ser, Plotino lo repitió continuamente, y la razón es clara. Como ya lo había visto Platón, todo ser es una unidad; pero, por esta misma razón, cada ser particular no es sino cierta unidad particular, y no el Uno. Si, pues, el

([24]) *Loc. cit.*, p. 70. Cf. *En.*, III, 8, 10; V, 4; I y V, 1, 6. El Bien posee la vida en sí, y todas las cosas están en él, como fecundidad primitiva (*En.*, V, 4, 2; t. V, p. 81, I, 16-17). Acerca de la concordancia de esta fórmula con la de San Juan (I, 3-4), véase San Agustín *Conf.*, VII, 9, 13.

([25]) Plotino, *En.*, V, 2, 1.

Uno fuera "cierto uno" (τὶ ἕν), no sería el Uno en sí (οὐκ ἂν αὐτοέν); porque el Uno en sí es antes cierto uno (τὸ γὰρ αὐτὸ πρὸ τοῦ τι)" ([26]). Y ésta es la razón por la que el Uno es verdaderamente inexpresable. Cualquier cosa que se diga, diráse que es "alguna cosa", cierto τὶ, que, precisamente, él no es. Y observemos bien que no se trata simplemente aquí de una insuficiencia de nuestro pensamiento humano para captar el Uno. La antinomia es mucho más radical, ya que es entre el Uno y todo pensamiento en general. Cualquiera que sea el pensamiento que pretendiera captarlo, haría de él inmediatamente un ser, es decir "cierta unidad" que ya no sería la Unidad. Y no solamente no se puede pensar lo Uno, sino que ni siquiera puede él pensarse a sí mismo, puesto que, para pensarse, seríale preciso ser a la vez cognoscente y conocido, es decir ser dos. El Uno de Plotino trasciende, pues, el conocimiento de sí mismo: "Si hay una realidad que sea la más simple de todas, ella no poseerá el pensamiento de sí misma; si lo tuviera, tendría un ser múltiple. Por consiguiente, no se piensa a sí misma, ni se la piensa" ([27]). Por eso, en el sentido rigurosamente definido en que la inteligibilidad y el ser se implican mutuamente, el Uno no es; pero por eso también, como vamos a verlo, el Uno puede ser la causa del ser que piensa, y por consiguiente de lo que es.

Este tránsito del Uno al νοῦς y al ser es tan importante en la cosmogonía de Plotino, que la interpretación que de ella se dé dirige toda la de su doctrina. No es raro ver que se la presenta como un "monismo", un "panteísmo", o un esfuerzo por conciliar el "teísmo" y el "panteísmo" ([28]). En realidad, tales problemas son extraños al plotinismo auténtico. Lo que se llama el panteísmo de Plotino es una ilusión de perspectiva nacida de la mezcla de dos ontologías heterogéneas. Prodúcese ella en el espíritu de sus intérpretes, en el preciso momento en que, identificando el Uno y el Bien de Plotino con el Ser del Dios cristiano, trasponen la emanación plotiniana de lo múltiple a partir de lo Uno en una emanación cristiana de los seres a partir del Ser. Lo cual es un error, porque no son dos ontologías lo que aquí se trata de comparar entre sí, sino una "ontología" y, si se la puede llamar así, una "enología".

([26]) *Ibid*., V, 3, 12.

([27]) *Ibid*., V, 3, 13; V, 6, 4; I, 24, 27. Nótese sin embargo que el Uno no es el "inconsciente"; mas su conciencia de sí es superior al pensamiento: *En*., V, 4, 2,

([28]) M. de Wulf, *Historia de la filosofía medieval*. Hans von Armin, *Die europäische Philosophie des Altertums*, en *Allgemeine Geschichte der Philosophie*, Teubner, 1913, p. 259.

Pues bien, tal comparación es imposible porque cada uno de estos dos puntos de vista encierra exigencias contradictorias con las de la otra. En una doctrina del Ser, lo inferior no es sino en virtud del ser de lo superior. En una doctrina del Uno, es por el contrario un principio general que el inferior no es sino en virtud de lo que el superior no es; en efecto, el superior no da jamás sino lo que no tiene, ya que, para poder dar esta cosa, preciso es que esté sobre ella (29). Por lo demás en estos términos planteó Plotino el problema: "¿Cómo el Uno dió lo que no tenía?" (30). Y respondió: "Como nada está en el Uno, todo viene de él; y para que el ser sea, preciso es que el Uno no sea ser, sino lo que lo engendra. El ser es pues como su primogénito" (31). En tal doctrina, como la causa de la *οὐσία* está más allá de ésta, es evidente que la causa eficiente del ser no es ser (32). Estamos pues justamente en el polo opuesto de las ontologías cristianas del ser. *Quid enim est, nisi quia tu es,* preguntará algo más tarde San Agustín (33). Si se hubiera dirigido, no al Dios cristiano del Exodo, sino al Uno de Plotino, sin duda hubiera Agustín formulado su pregunta de manera bien distinta; no hubiera dicho, "¿qué cosa hay, sino por qué tú eres?", antes al contrario, "¿qué cosa hay, sino por que tú no eres?"

Fijar exactamente la posición de Plotino, es algo más que catalogar con precisión un hecho histórico, y también más que volver a captar en su pureza el auténtico espíritu de una gran filosofía; es deducir las últimas implicaciones de cierta posición filosófica pura, que es aquí la metafísica del Uno. Cuando Plotino dice que el Uno es todas las cosas y que no es ninguna (34), no hay que deducir de ahí que el Uno esté en las cosas por su ser. Lo que está en las cosas es el ser, es decir un emanado del Uno, que no es el Uno, que no es ser La radical separación entre las cosas y su principio pasa aquí, y en ninguna otra parte, a la doctrina de Plotino. No se cansarán otros filósofos de repetir que la palabra *ens* deriva del verbo *esse,* como los seres vienen del Ser. La etimología propuesta por Plotino es completamente diferente, pero no expresa menos su propio pensamiento: "En los nombres, la participación en la unidad hacía nacer la cantidad; aquí, la huella del Uno hace nacer la esencia, y el ser no es sino la huella del

(29) Plotino, *En.*, VI, 7, 17.
(30) *Ibid.*, V, 3, 15.
(31) *Ibid.*, V, 2, 1.
(32) *Ibid.*, V, 3, 17.
(33) San Agustín, *Conf.*, XI, 5, 7.
(34) Plotino, *En.*, V, 2, 1.

Uno. Y si se dijera que la palabra ser, *einai*, deriva de la palabra uno, *en*, sin duda se diría la verdad" ([35]). Hay que distinguir, pues, dos órdenes. En una doctrina en que *ens* deriva de *esse*, toda emanación sería panteísta o monista absoluta, pero todo lo contrario sucede en una doctrina en la que *einai* deriva de *en*. Es que, como lo dice el mismo Plotino: "Cuando se trata del principio anterior a los seres, el Uno, éste queda en sí mismo" ([36]). No es posible, pues, confundirlo en manera alguna con lo que engendra: "El Principio no es el conjunto de los seres, mas todos los seres vienen de él; no es él todos los seres; ni es ninguno de ellos, a fin de que los pueda engendrar a todos" ([37]).

Cosa muy cierta es que, en la doctrina de Plotino, el ser deriva del Uno; pero no se ve a primera vista por qué, en esta misma doctrina, ser y pensar se confunden. Plotino lo afirma sin embargo: "ser y pensar, es la misma cosa" ([38]). El modo más sencillo de descubrir el sentido de esta tesis es acaso abordarla bajo esta otra forma: ser y ser objeto de pensamiento, es la misma cosa. A la pregunta: ¿Qué es un ser?, muchas respuestas son posibles, pero todas ellas tendrán el carácter común de ser determinaciones o delimitaciones por el pensamiento de aquella *x* que llamamos "ser". Fiel a la tradición platónica que une el problema del ser al del conocimiento, Plotino ve surgir el ser en el punto preciso en que, circunscribiendo por la definición un área inteligible, el pensamiento engendra un objeto del que en adelante podemos decir que es, porque es pensable. Y hasta es ésta la razón por la que la noción de realidad y las nociones de esencia o de quididad pueden ser significadas por un solo término, la *οὐσία*, o esencia inteligible, que es lo que es. Ahora bien, como queda dicho, el Uno trasciende al ser, porque trasciende al pensamiento; después del Uno, lo más grande es el conocimiento del Uno. Se habrá de colocar, pues, enseguida de él, como segunda hipóstasis, a la Inteligencia (*νοῦς*), o conocimiento subsistente de todo lo que el Uno tiene el poder de producir, aunque él no lo conoce. Estas cosas que provienen

([35]) *Ibid.*, V, 5, 5.
([36]) *Ibid.*, V, 5, 5.
([37]) *Ibid.*, III, 8, 9. Estas fórmulas en modo alguno son contradichas por aquellas, no menos numerosas, en que Plotino afirma la omnipresencia del Uno. Débese, en efecto, decir que el Uno está en todas partes, y no está en ninguna. ¿Por qué? "Porque es necesario que el Uno sea antes que todas las cosas, que lo llene todo y que produzca todo; pero no que sea todo lo que produce." *En.*, III, 9, 4. Cf. "El Uno no produce en cuanto que es, aquello de lo cual se dice: *es*". *En.*, VI, 8, 19.
([38]) PLOTINO, *En.*, III, 8, 8. Cf. *En.*, V, 4 y V, 9, 5.

del Uno, son otros tantos fragmentos virtuales del primer principio, que la inteligencia desmenuza, en cierto modo, por el acto que pone o afirma todas las cosas como posibles participaciones del Uno: "Y por esto estas cosas son esencias; porque cada una de ellas posee un límite y como una forma; el ser no puede pertenecer a lo ilimitado; el ser debe ser fijado en un límite determinado y en un estado estable; este estado estable, para los inteligibles, es la definición y la forma, de donde también ellos sacan su realidad" (39). Así puestas, y literalmente causadas, por este acto subsistente que es el conocimiento del Uno, o la Inteligencia, los inteligibles no se distinguen de él bajo ningún concepto. Ellos son la Inteligencia, y la Inteligencia es sus objetos. Y acabamos de decir que cada uno de estos objetos es un ser. Tomados juntos, constituyen la totalidad del ser; y pues la Inteligencia es idéntica al conjunto de estos objetos, puédese decir que ella es el ser mismo, o, a la inversa, que "la inteligencia o el ser, es la misma cosa" (40). Conclusión por la que, más allá de Platón, Plotino se junta con Parménides: "Ser y pensar, es la misma cosa" (41). Es cierto que en el momento en que reivindica esta fórmula, Plotino tiene cuidado de hacer notar en qué sentido personal la adopta; pero la rigidez que le impone sólo consigue hacer resaltar mejor la necesidad abstracta que expresaba desde su origen. La cosmogonía plotiniana traduce, en forma casi tangible, la inconcebilidad que sufre el mismo ser, cuando se lo reduce al estado de esencia pura. El entendimiento no encuentra ya en él cómo justificarlo. Y debe, en consecuencia, pronunciar su rebajamiento o caída, en beneficio de algún otro del cual se deduce. De ahí la paradoja de una ontología en la que el ser no es ya la materia con que se hace lo real, puesto que más allá del ser, y como en su misma fuente, está ese no-ser que es el Uno.

(39) *Ibid.*, *En.*, V, 1, 7. Para una descripción del ser, *En.*, III, 6, 6.
(40) *Ibid.*, V, 4, 2.
(41) *Ibid.*, V, 9, 5. Idéntica fórmula está expresamente referida a Parménides, V, 1, 8.

II. EL SER Y LA SUSTANCIA

El solo nombre de Platón evoca en la imaginación una turba de imágenes plásticas de hombres, de sucesos y aun de cosas: Sócrates y Alcibiades, las escenas finales del *Fedón* y del *Banquete*, un paraje sombreado bajo un plátano a orillas del Ilyso. Lo contrario sucede con Aristóteles, cuyo nombre apenas nos recuerda otra cosa que los títulos de escritos áridos, y pares de términos antitéticos abstractos: acto y potencia, materia y forma, sustancia y accidente. No obstante, la imaginación hace aquí traición a la realidad. Platón era a la vez filósofo y artista: hablaba concretamente de nociones abstractas. Aristóteles, en cambio, al menos tal como lo conocemos, no era un artista, sino un filósofo y un sabio: hablaba abstractamente de cosas concretas. Fué Platón, y no Aristóteles, el que hizo abstractas las esencias. El mismo Aristóteles no ignoraba esto, y el vivo sentimiento que esto le produjo inspira toda su crítica de la filosofía de Platón.

Todo el mundo conoce los argumentos dialécticos dirigidos por Aristóteles contra la doctrina de las Ideas. Si hay Ideas de todo lo que es común a una pluralidad de objetos, ¿dónde terminarán? Debería, en tal caso, haber Ideas, no sólo de las sustancias, sino también de los accidentes, de las relaciones y quizás aun de las negaciones. Además, suponiendo que haya ideas, ¿cómo explicar que cada una de ella sea a la vez una en sí y participada por una pluralidad de individuos? Por célebres que sean, estas objeciones nada tienen de original. El mismo Platón habíalas ya formulado, y con tal energía que nada se puede decir contra su propia doctrina de la participación que no lo hubiera dicho ya él. Si, a pesar de las dificultades que él mismo encontró, nunca abandonó Platón su doctrina de las Ideas, es sin duda porque le pareció que esa doctrina expresaba una verdad fundamental que a cualquier precio había que mantener, aunque acaso no fuera posible explicarla satisfactoriamente. Después de todo, estas dificultades no eran en Platón sino otros tantos momentos de un cálculo dialéctico, ninguno de los cuales era definitivo. Cuando se ha dicho ya todo contra ella, la doctrina de las Ideas permanece intacta. La objeción auténticamente aristotélica contra las Ideas nace de una fuente totalmente dife-

rente. Ella expresa la convicción primitiva y del todo espontánea, de que lo que Platón llamaba la Idea nada tenía de común con lo que nosotros llamamos el ser real.

Importa, en efecto, comprender que la relación histórica de Aristóteles a Platón no es de orden dialéctico. Sería gran satisfacción para el espíritu poder designar, en la doctrina de Platón, un problema cuya discusión crítica hubiera conducido a Aristóteles a sus propias conclusiones. Pero las cosas acontecieron de otra manera. Aristóteles no dedujo su ontología de una crítica previa de la doctrina platónica de las Ideas; sino que, al contrario, fué cierta visión o cierto sentimiento espontáneo de la naturaleza de lo real, lo que le dictó su crítica de la ontología platónica. Sobre esta visión, o sobre este sentimiento debemos, por consiguiente, dirigir en primer término nuestra atención.

Cuando hablaba a su vez de *οὐσία,* Aristóteles representábase una unidad ontológica, es decir un núcleo de ser distinto, capaz de subsistir y de ser definido aparte. Que es el término aristotélico que traducimos ya por sustancia, ya por esencia, que es más propio; pero *οὐσία* connota siempre, como quiera que se lo traduzca, la propiedad fundamental de "lo que es" en el pleno sentido de la expresión. Precisamente por designar la realidad última, es la *οὐσία* difícil de describir, y cada vez que pretende Aristóteles decir qué es, acaba contentándose con decir lo que no es.

Una primera clase de objetos que no merecen de verdad el título de *οὐσία*, por no ser verdaderos seres, comprende a todos los que Aristóteles designa como "presentes en un sujeto". Entendamos por esas palabras: los seres incapaces de existir aparte de otro ser. Trátase, pues, ahí de objetos desprovistos de ser propio, y que no poseen otro que el del sujeto en que residen. La realidad de ellos es su realidad. Tales son las cualidades de los cuerpos materiales, sus dimensiones y sus colores, por ejemplo. Una dimensión o un color pertenecen siempre a un cuerpo particular; no tienen más existencia que la suya, y por eso tales determinaciones se llaman "accidentes" de los sujetos en los que y por los que existen. Manifiestamente, la *οὐσία* debe ser otra cosa: los accidentes no responden plenamente a la noción de "lo que es".

Volvamos nuestra atención a una especie de objetos del todo diferente. Cuando decimos que un ser es "blanco", queremos decir que la "blancura" está presente en este ser como en un sujeto. En cambio, si decimos que cierto ser es un "hombre", con eso no queremos dar a entender que "hombre" sea una cosa que, como la talla o la blancura por ejem-

plo, existe actualmente en este ser. "Hombre" no es una propiedad física observable *en* ciertos sujetos, sino una cosa que se puede decir *de* ciertos sujetos. Llamemos "predicabilidad" a esta propiedad particular. Ella no es seguramente pura nada, pero tampoco es una cosa, porque no posee siquiera suficiente realidad como para que se la pueda decir presente en un sujeto. "Hombre", "caballo", "piedra" no pueden pues ser considerados como términos que designen una *οὐσία*, es decir un "lo que es".

Esta doble eliminación déjanos en presencia de las solas unidades ontológicas distintas de que hemos hablado al principio. A decir verdad, todo lo que de ellas sabemos es que no son ni ideas generales, como "hombre" o "caballo", ni simples accidentes como la talla o el color de un caballo o de un hombre. Sin embargo, esta doble negación puede cambiarse en una doble afirmación. Si la *οὐσία* no es una simple noción general, sin duda es porque todo ser digno de este nombre es individual por definición. Por otra parte, decir que un ser propiamente dicho no existe solamente como "presente en un sujeto", es afirmar que todo ser real es sujeto con pleno derecho. ¿Pero qué es ser un sujeto? Es ser aquello en sólo lo cual y por lo cual los accidentes pueden existir. En otros términos, una *οὐσία* propiamente dicha es aquello que, poseyendo en sí con qué existir, confiere además la existencia a estas determinaciones complementarias que se llaman accidentes. Por esta razón, toma el nombre de sustancia, porque, por decirlo así, está bajo los accidentes que soporta; y como todo ser empíricamente observable posee accidentes, el término de sustancia empléase comúnmente para designar los seres que se dan en la experiencia, las cosas, las realidades.

El carácter indirecto de esta determinación del ser revélase claramente por las mismas fórmulas empleadas por Aristóteles: "La realidad (*οὐσία*), en el sentido verdadero, primero y riguroso de este término, es lo que no es ni predicable de un sujeto, ni presente en él, por ejemplo, un hombre o un caballo particulares" [1]. Esta definición equivale finalmente a decir que lo real propiamente dicho es distinto y más que un simple concepto o un simple accidente, puesto que es aquello en que reside el accidente, o aquello de quien se predica un concepto. Sin duda que esto es más bien situar la *οὐσία* que no definirla; pero nuestro problema es precisamente saber si lo real como tal es definible, y la dificultad

(1) ARISTÓTELES, *Categorías*, V, 2 a 10. *Metaf.* Δ, 8, 1017 b 23-26.

de Aristóteles se debe quizá a la misma naturaleza de la cuestión.. Sea lo que fuere de este punto, Aristóteles dice bastante para hacer comprender que, tal como él la concibe, la *οὐσία* es muy diferente de lo que Platón designaba con el mismo nombre. Descrita en lenguaje aristotélico, una Idea platónica no es otra cosa que un término "predicable de un sujeto". No es, pues, un ser, en el sentido verdadero, primero y riguroso del término, porque no es un "sujeto".

Habiendo relegado así las Ideas a la clase de las realidades secundarias o derivadas, no por eso se libra Aristóteles del mismo problema: ¿Qué es lo que, en el sujeto individual, constituye la *οὐσία*? El modo auténticamente aristotélico de discutir la cuestión es transformarla en esta otra: ¿en qué señales reconocer la presencia de una sustancia? En nuestra experiencia sensible, la única manera de que disponemos, el signo más saliente y más inmediato de la presencia de una sustancia es la de las operaciones que realiza y de los cambios de que es causa. Llámase precisamente "naturaleza" a toda sustancia considerada como principio de un cambio de un tipo cualquiera (2). Así concebidas, las sustancias son las causas de las diversas acciones y operaciones (desplazamientos locales, crecimiento y cambio de cualidades) que observamos sin cesar en el mundo de los cuerpos. Mas el poder de obrar y de hacer que revela su presencia, no es aún sino el índice exterior de su naturaleza. Las sustancias no despliegan así sus energías, sino porque cada una es una energía (ἐνέργεια); ni ejercen sus diversas actividades, sino porque cada una de ellas es primero un acto. Tal es pues el fondo de la realidad propiamente dicha: el ser es el acto mismo en virtud del cual cada sustancia es lo que es, y subsiste aparte como una realidad que se basta.

Una vez llegado aquí, Aristóteles no podía menos de detenerse. Sabía él muy bien que ser es ser en acto, y en consecuencia ser un acto; pero explicar qué es un acto, esto no lo podía hacer. Todo lo que podía aún hacer era dirigir nuestras miradas hacia la actualidad, como hacia algo que no se puede menos de reconocer, con sólo verlo. Por ejemplo, podía él designarnos lo contrario, es decir la simple potencia o posibilidad. Pero no es esto gran avance, porque comprender la potencia sin el acto es aún menos posible que comprender el acto sin la potencia. No le quedaba, pues, sino este postrer recurso: recurrir a diversos ejemplos y, recordando al lector que "no es menester buscar definiciones de

(2) Arist., *Metaf.*, Δ, 4, 1014 b 13-15.

todo", invitarle a imaginarse él mismo, por analogía, el sentido de estos dos términos: "El acto, pues, es la existencia de un objeto, pero no de la manera que hemos expresado la potencia. Decimos, por ejemplo, que Hermes está en potencia en el tronco, y la media línea en la línea entera, porque de ella podrá ser sacada. También llamamos sabio en potencia a quien no especula teniendo la facultad de especular; el estado opuesto, en todos estos casos, existe en acto. La noción del acto que proponemos puede ser conocida por inducción, con la ayuda de ejemplos particulares; no se ha de pretender definir todas las cosas, sino que hay que saber contentarse con captar la analogía; el acto será pues como el ser que construye en relación al ser que tiene la facultad de construir, el ser despierto al dormido, el que ve al que tiene los ojos cerrados poseyendo la vista, lo que ha sido separado de la materia al que tiene la materia, lo elaborado a lo que está sin elaborar" (3). En una palabra, siempre que una posibilidad se realiza, en un orden cualquiera y de cualquier manera, hay acto, y en consecuencia hay ser; y esto es lo que hay que comprender, y tenemos que contentarnos con esto, porque el pensamiento no puede ir más allá.

Es característico del realismo de Aristóteles el que, plenamente consciente del carácter irremediablemente "dado" del ser actual, no haya estado tentado sin embargo de expulsarlo de su filosofía. Esto permitirá más tarde a concepciones auténticamente existenciales del ser injertarse en su ontología, no solamente sin traicionar su intención primera, sino más bien dándole el pleno alcance que con pleno derecho poseía. En efecto, la fundamental objeción de Aristóteles al platonismo, aquella que todas las otras explicitan o justifican, es la indiferencia radical de la οὐσία platónica al mundo de las cosas concretas actualmente existentes en que vivimos. Por eso, después de haber discutido largamente las dificultades dialécticas provocadas por la doctrina de las Formas o Ideas separadas, Aristóteles añade esta decisiva advertencia: "la más importante cuestión que habría que plantear sería preguntar cuál puede ser la contribución de las Ideas a los seres sensibles, sea a los seres eternos (por ejemplo, los astros), o bien a los seres generales y corruptibles. En efecto, ellas no son para estos seres las causas de ningún movimiento ni de ningún cambio" (4). Este es el centro mismo del problema. El cambio es un dato empírico primario. Si existe una causa

(3) Arist., *Metaf.*, Θ 6. 1048 a 30-1048 b 4.
(4) Arist., *Metaf.*, A, 9, 991 a 8-11.

de las cosas sensibles, debe ser al mismo tiempo causa de su incesante devenir. Ahora bien, causar el cambio es lo que menos pueden las Ideas; y en primer lugar, no pueden causar a aquel que les da la existencia: "Los otros objetos no pueden provenir *de las* Ideas en ninguno de los sentidos en que de ordinario se entiende esta expresión, *de*" (5). Causar es obrar; y la primera condición para obrar es ser uno mismo un acto, es decir un ser actualmente existente. Simples abstracciones, las Ideas no son ni seres ni actos; y por no ser actos, tampoco podrían ser causas. ¿Se las reducirá, entonces, a la condición de simples modelos de las cosas reales? Sea, pero ¿quién hará las cosas? "En cuanto a decir que las Ideas son paradigmas, y que de ellas participan las otras cosas, es pronunciar palabras vacuas y crear metáforas poéticas. ¿Quién es pues el que trabaja fijando los ojos en las Ideas?" (6). En efecto, para el mismo Platón, el Demiurgo nunca pasó de ser un mito; los seres actualmente existentes pueden bien explicar la presencia de sus ideas en el entendimiento humano que las piensa; pero las Ideas en nada explicarían la existencia actual de los seres concretos que a ellas corresponden. Como no entran en su composición, las Ideas no pueden ayudarnos en nada a conocer la realidad.

La oposición de Aristóteles a Platón sobre esta materia, es uno de los lugares comunes de la historia de la filosofía, y con mucha razón, porque ella expresa la de las dos exigencias intelectuales tan difíciles de concordar, pero que son igualmente imperiosas, y que se las ve en acción a ambas en el espíritu de Platón lo mismo que en el de Aristóteles. Trátase en efecto de saber si el término "realidad" incluye todo lo que es integralmente inteligible, y ninguna otra cosa; o si eventualmente puede incluir elementos de una naturaleza opaca al pensamiento, que, bien que apenas inteligibles en sí mismos, parecen condicionar todo lo demás, y aun su inteligibilidad. En cuanto filósofo, Platón tiene sed de pura inteligibilidad; pero en cuanto aborda los problemas concretos en que aquella no es sino incompletamente accesible, renuncia a la ciencia y conténtase con este sucedáneo que es la probabilidad del mito. Todo lo contrario de Aristóteles. En vez de poner primero como real un tipo de ser integralmente satisfactorio para el pensamiento, y tanto más "ser" para él cuanto más le satisface, comienza por aceptar los hechos brutos como tales, llevando luego con la profundidad

(5) *Metaf.*, A, 9, 991 a 19-20.
(6) *Metaf.*, A, 9, 991 a 20-23.

posible su estudio sobre sus condiciones abstractas de inteligibilidad.

Que es lo que le vemos hacer a propósito del mismo ser. Su primer paso es afirmar las sustancias concretas actualmente existentes como el mejor ejemplo concebible de "lo que es". Ulteriores análisis le permitirán discernir más tarde, en lo real, capas de realidad escalonadas en profundidad. En la superficie, por decirlo así, están los accidentes; en el fondo, la sustancia individual que comparte con ellos su ser y, por la misma razón, constituye la οὐσία propiamente dicha. He ahí por qué, en último análisis, el ser se confunde con la sustancialidad. En efecto, las dimensiones, cualidades, relaciones y otros accidentes no son "lo que la cosa es", sino solamente algo perteneciente a lo que la cosa es, es decir al ser de esa cosa. Así, entre los diversos significados del término "ser", hay uno fundamental, que lo identifica con "lo que" la cosa es. El mismo Aristóteles lo dice, en términos bien precisos: "Entre los numerosos sentidos de *ser*, es claro que el primero es aquel en que *ser* significa *lo que es*, la οὐσία" (7).

Al expresarse así, tomaba Aristóteles una decisión capital y, como acaece con frecuencia en parecidos casos, sin darse cuenta que otra hubiera sido posible. No es que se le hubiera pasado por alto la importancia del problema; al contrario, tenía muy clara conciencia de hallarse aquí frente a la cuestión de las cuestiones: aquella que, al decidir del objeto de la metafísica, domina toda la filosofía; mas la manera misma como él plantea este problema, que todos sus antecesores se lo habían planteado ya, desde Tales hasta Platón, mantiénele sobre el plano de la esencia y de la sustancia que siempre había sido el de aquéllos: "En verdad, el eterno objeto de todas las investigaciones, presentes y pasadas, la cuestión siempre planteada: ¿qué es el ser (τί τὸ ὄν)?, redúcese a esto: ¿qué es la οὐσία? Es esta οὐσία, en efecto, aquella de la que unos filósofos afirman la unidad, otros la pluralidad; siendo esta pluralidad, para unos, limitada en número, y para otros infinita. Por eso, también para nosotros, nuestro objeto capital, primero y único, por decirlo así, será estudiar lo que es el ser tomado en este sentido" (8). Tomemos, pues, nota de esta serie de equivalencias fundamentales: lo que *es*, en el primer sentido del término, es el *ser*, o la realidad (οὐσία): esta realidad se identifica a su vez con *lo que la cosa es*, es decir,

(7) *Metaf.*, Z, 1, 1028 a 13-15. Cf. Θ 1, 1046 a 26-32.
(8) *Metaf.*, Z, 1, 1028 b 2-7.

empleando un término en uso desde muy antiguo, su *quididad*, su *esencia*. Réstanos, pues, investigar, en la individualidad concreta que forma el objeto de nuestra experiencia, dónde se encuentra este resistente nudo ontológico, que hace de él un ser digno de este nombre, una realidad.

Partamos de un individuo cualquiera, un hombre o un caballo, por ejemplo. No es éste un objeto simple; posee estructura propia, y pues buscamos lo que lo califica como ser, el problema está en saber qué es lo que, entre los elementos de que se compone, lo define en "lo que es". Los precedentes análisis autorízannos a eliminar primero todos los accidentes cuantitativos o cualitativos que posee, ya que tales accidentes no existen, por definición, sino por el ser sustancial que precisamente se trata de descubrir. Por la misma razón deberemos eliminar las diversas facultades o energías que este ser posee o ejerce, puesto que, como ya lo hemos dicho, no son ellas sino como la extensión del acto primero y fundamental tras el cual vamos. Quedan, pues, sólo la materia, o la forma, o el compuesto de ambas. Y es verdad que todas las sustancias empíricamente dadas están compuestas de materia y de forma. Es por consiguiente cierto que no pueden existir sin ser a la vez la una y la otra; mas esta comprobación no resuelve el problema, pues que toda sustancia debe su unidad al hecho de que los elementos de que se compone están jerárquicamente ordenados. Saber que una sustancia no existirá sin materia o sin forma, no dice cuál de estos elementos actualiza al otro, y le da por consiguiente el existir.

Puesto que la sustancia sensible no es sin su materia, preciso es que en cierto sentido la materia sea sustancia. Aristóteles afirma, pues, que lo es, queriendo dar a entender que ella es uno de los objetos que pueden ser y son correctamente designados por el término de sustancia; pero es muy difícil admitir que la materia, que es sustancia, sea la sustancia misma. Muy al contrario, ella no es sino en y por la sustancia de que forma parte. Jamás se encuentra la materia sola en la experiencia. Nunca la observamos sino determinada por accidentes, tales como sus dimensiones cuantitativas, sus cualidades, el lugar que ocupa y sus relaciones con otra sustancia. Pues bien, estas mismas determinaciones le vienen de la forma que hace de ella una individualidad distinta de todas las demás, pero no obstante clasificable en una especie y en géneros determinados. Es preciso volverse, pues, hacia la forma si se quiere descubrir el principio último en virtud del cual una sustancia es verdaderamente tal. Que es lo que el

lenguaje confirma. Si se pregunta "qué es esta cosa", responderáse por la definición de su esencia, es decir de su forma. Sin duda la definición de la esencia de un ser material debe tener en cuenta su materia: así, la definición del hombre determínale primero como animal, y en consecuencia como un cuerpo viviente; pero este cuerpo a su vez no es determinadamente el cuerpo de un hombre sino en virtud del alma racional que es su forma; y por eso la esencia o forma de cada ser es la última raíz de su sustancialidad.

No se ve, en efecto, cómo hubiera evitado Aristóteles esta conclusión; pero todos sus críticos han llamado la atención sobre las dificultades que ella encuentra en su propia doctrina. Cada ser posee en ella su propia forma, en virtud de la cual existe como una unidad ontológica distinta que se basta. Por otra parte, la forma de todo individuo dado es lo que expresamos por su definición. Ahora bien, la definición de una cosa refiérese directamente a su forma, que es una y la misma para todos los individuos de la misma especie. "Lo que el hombre es" es idénticamente lo mismo en todos los hombres, sin experimentar ninguna variación, ni aun de grado, sea entre los diversos seres humanos, sea en el interior del mismo hombre. El mismo Aristóteles lo dice expresamente en un texto bien conocido de las *Categorías:* "Una sustancia particular, *hombre*, no puede ser más o menos *hombre*, ni en otro tiempo, ni otro hombre. Un hombre no puede ser más *hombre* que otro, así como lo blanco puede ser más o menos blanco que otro objeto blanco, o como lo que es hermoso puede serlo más o menos que otro objeto hermoso... Una sustancia no se la puede decir más o menos lo que es; un hombre no es más hombre en un momento dado que lo que era antes. En una palabra, nada de lo que es una sustancia puede ser más o menos lo que es. La sustancia no admite, pues, ninguna variación de grado" (9). Nada más claro; y no es posible argüir que Aristóteles hable aquí en simple lógico, porque no conoce dos universos distintos, uno para su lógica y el otro para su metafísica. Para él, como para Platón, "la quididad (τὸ τί ἦν εἶναι) de cada ser, es lo que cada ser se dice ser por sí (καθ' αὑτό)" (10). Y por eso mismo, en un individuo dado, esta quididad, o "lo que la cosa es", pertenece primera y absolutamente a la esencia (τὸ τί ἦν εἶναι... ὑπάρξει πρώτως... καὶ ἁπλῶς τῇ οὐσίᾳ)" (11). Así, "lo que es evidente, es que la definición y la quididad (τὸ τί

(9) *Categorías*, I, 5, 3 b-4 a.
(10) *Metaf.*, Z, 4, 1029 b 13-14.
(11) *Loc. cit.*, 1030 a 29-30.

ἦν εἶναι), en el sentido primero y absoluto, pertenecen a las sustancias" ([12]). Un ser así concebido es pues en primer lugar una sustancia determinada por una esencia y expresable por una definición. Pues bien, esta conclusión invítanos a ver en Aristóteles un metafísico muy diferente de Platón indudablemente, pero menos libre de la ontología platónica, de lo que él deseaba y creía estar. Digamos mejor que Aristóteles no dió con la justificación metafísica completa de ese agudo sentimiento de lo individual concreto que tan netamente le distinguía de Platón. Cierto que sólo el individuo merece plenamente el título de "ser", mas todas sus investigaciones sobre lo que hace del individuo un verdadero ser, le llevan no obstante a poner la esencia o la forma, como la última raíz del ser de "lo que es". La ontología de Aristóteles experimenta pues la solicitación de dos tendencias opuestas; una, totalmente espontánea, que le hace situar lo real en lo individual concreto, y otra que, heredada de Platón, le invita a ponerlo en la estabilidad inteligible de una esencia una, que siempre continúa idéntica a si misma, no obstante la pluralidad de individuos. Muy justamente se ha hecho notar: "El hecho es que οὐσία no significa primero para Aristóteles nada más definido que *lo que es en toda la verdad y plenitud del término*. Concíbela él a veces como lo que, en las cosas, es en el pleno sentido del término: el τί ἐστι, o la esencia; y a veces también como lo que es en el pleno sentido del término, porque no está en cosa alguna, sino que existe por sí mismo: el τόδε τι o el individuo" ([13]). En efecto, Aristóteles sabía que lo individual solo es, o existe; mas la única especie de ser que pudo hallar inteligible es la esencia. Pero captar inteligiblemente lo que es el ser era precisamente para él la tarea propia del filósofo, y sobre todo la del metafísico, ya que definía la metafísica como "la ciencia que estudia el ser en cuanto ser, y los atributos que le pertenecen como tal" ([14]). Estudiar el ser en cuanto ser era inevitablemente para él analizar el ser en sus elementos constitutivos, o, según la expresión del mismo Aristóteles, en sus causas; y como nada hay más inteligible que la esencia, en ella debía terminar inevitablemente este análisis.

La ambigüedad fundamental de la ontología de Aristóteles refléjase en el doble aspecto de su obra y de la influencia que ha ejercido en el curso de la historia. Hay un primer Aristóteles, muy distinto de Platón por su viva curiosidad de lo

([12]) *Loc. cit.*, 1030 b 4-6.
([13]) D. Ross, *Aristotle's Metaphysics*, Oxford, 1924, t. II, pp. 159-160.
([14]) Arist., *Metaf.*, Γ, 1, 1003 a 21-22.

real concreto y sus dones de observador de que da pruebas al estudiarlo, porque el Aristóteles que escribió la *Historia animalium,* toma interés por el desarrollo del pollito en el huevo, la reproducción del tiburón y la vida de las abejas. Que es también el Aristóteles para quien lo real es el τόδε τι. Pero hay también otro segundo, mucho más vecino de Platón, y para quien este estudio sobre lo particular no tiene en fin de cuentas otro objeto que llevar al conocimiento de la esencia, que es el único objeto de ciencia propiamente dicho, porque ella es universal de pleno derecho: "Los individuos comprendidos en una especie, tales como Sócrates y Corisco, son los seres reales; pero como estos individuos poseen en común la forma de la especie, bastará asignar una vez para siempre todos los atributos universales de la especie, es decir los atributos comunes a todos los individuos" ([15]). Concíbese, en primer lugar, por ahí, que Aristóteles haya llegado a ser en la edad media el sabio por excelencia, el que, por oposición al idealista Platón, se interesa por el mundo concreto en que vivimos, y a la vez el maestro de una filosofía de las formas sustanciales que comúnmente pasa por haber retrasado varios siglos el nacimiento de la ciencia moderna, porque reducía lo real a una jerarquía de formas abstractas y se contentaba con deducir, cuando se trataba de observar. La controversia muchas veces secular sobre el problema de los universales atestigua por lo demás todavía mejor esta interna dualidad del aristotelismo. Realistas y nominalistas en la edad media no erraban al decirse discípulos de Aristóteles, aunque lo interpretasen, como es sabido, en dos sentidos diametralmente opuestos; porque los realistas se inclinaban a las exigencias platónicas de la doctrina, y los nominalistas en cambio seguían la fortísima corriente que la lleva sin cesar hacia lo real concreto. La ontología del τὸ τί ἦν εἶναι conduce naturalmente al realismo de la esencia y de la especie, la del τόδε τι o del *hoc aliquid* termina no menos naturalmente en el nominalismo del término universal y en el realismo de lo individual concreto. Este debate, interior al mismo aristotelismo, no hacía pues sino desarrollar al correr del tiempo una oposición que, latente desde el principio, ilumina la historia engendrada por ella.

Dominada por esta fundamental ambigüedad, la concepción aristotélica del universo ofrece bajo muchos aspectos la traza de un compromiso entre las dos ontologías que están

(15) Véase todo el pasaje relativo al problema de la clasificación, en el *De partibus animalium,* 642 b 5-644 b 15.

en lucha. Bajo su forma más general, el problema que Aristóteles debe resolver redúcese siempre en efecto a conciliar las exigencias de la esencia universal con las de lo individual concreto. De hecho, la solución que propone consiste lo más frecuentemente en reducir lo individual concreto al mínimum indispensable para que no se pueda decir que ha cesado totalmente de ser. Digamos, con otros términos, que lo individual, que en principio lo es todo, redúcese de hecho a no ser sino el sujeto que encierra lo universal, como si no tuviera otra función ontológica que permitirle existir. Porque es muy cierto que sólo el individuo existe; mas sólo del universal se puede decir: *es;* y como lo universal incluído en lo individual constituye en último término el ser, toda esta filosofía, que en principio sólo se interesa por lo que existe, abórdalo no obstante siempre de tal manera que el problema de su existencia no tiene por qué plantearse.

Esta sutil eliminación de los problemas ligados al fundamental hecho de la existencia afecta en primer término a la cuestión del origen del mundo. Platón no la había planteado en el plano de la ciencia propiamente dicha, pero al menos la había abordado en el del mito; Aristóteles hubiera sin duda juzgado indigno de un verdadero filósofo el recurrir a semejante subterfugio; pero él no aborda la dificultad en forma alguna, porque, en una ontología como la suya, el problema no tiene sentido. De cualquier manera que se lo traduzca, el término *ὀυσία* designa siempre para él "lo que es", es decir una cosa que es. No sería pues posible, sin incurrir en el absurdo, preguntarse, a propósito de "lo que es", si es o si no es. Que es lo que el mismo Aristóteles da a entender en un pasaje que ha retenido largamente la atención de sus comentadores medievales: *ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος* (16). "Hombre", "hombre existente", "un hombre", todo es la misma cosa. A decir verdad, Aristóteles piensa sobre todo aquí en señalar bien la fundamental identidad del ser y del uno: decir "un hombre existe" en nada difiere de decir "hombre existe". Y no menos expresamente afirma en esta ocasión, que el caso del ser es el mismo que el del uno. Así como pertenece esencialmente a la *οὐσία* el ser una, pertenécele igualmente ser. La prueba está en que cuantas especies hay de unidad, otras tantas hay de ser. Para emplear una terminología que será la de la edad media, digamos que no se ve cómo una distinción real entre la esencia y la existencia se puede justificar en una doctrina como la

(16) *Metaf.*, Γ, 2, 1003 b 26-27.

de Aristóteles. Su identidad está inscrita en la misma fórmula que define el objeto de su encuesta: τί τὸ ὄν, τοῦτό ἐστι τίς ἡ οὐσία ([17]). Notemos por lo demás que para que la crítica aristotélica del platonismo esté justificada, es necesario que la esencia sea idéntica a "lo que es". En efecto, si no lo fuera, nuestra ciencia de las esencias no sería sino la ciencia de lo real concreto. Y volveríamos a los mismos inconvenientes de la doctrina de las Ideas, puesto que el conocimiento de la quididad, o esencia, ya no sería el conocimiento de lo real dado en la experiencia, sino el de un mundo abstracto, puro producto de nuestra imaginación a semejanza del mundo sensible. La quididad se confunde, pues, con la οὐσία, es decir con el mismo ser del que se puede decir que existe como por definición ([18]). Llegados a este punto, inútil es querer pasar adelante en el análisis del ser. No sólo inútil, sino absurdo. La única causa que hace que una cosa sea lo que es, es en efecto su forma, quididad o esencia; mas esta forma, quididad o esencia no es la causa de este ser sino porque es la οὐσία y la misma realidad ([19]). Indagar por qué una cosa es, es buscar por qué es ella misma, y en consecuencia es no buscar nada en absoluto ([20]).

Si se concibe que Aristóteles haya identificado la existencia y la esencia cuando se planteó directamente el problema de la naturaleza del ser, no es tan fácil entender que haya podido mantener la misma posición cuando debía explicar el devenir de los seres generables y corruptibles. Puesto que tales seres nacen y mueren, preciso es que su misma οὐσία comience y deje de existir. Parece, pues, que el solo hecho de haberse planteado el problema de la naturaleza de las causas, debiera haber llevado a Aristóteles a distinguir la esencia de la existencia, al menos en el dominio de los seres sometidos a la generación y corrupción. Por eso es más de tenerse en cuenta, que es muy difícil saber lo que entiende Aristóteles por lo que nosotros llamamos causa "eficiente". De los cuatro géneros de causa que distingue, ninguno corresponde exactamente a la causalidad eficiente. "Causa", escribe, se dice en cuatro sentidos: la esencia o quididad; la materia o sujeto del cambio; el origen o principio del movimiento; el bien, en fin, o "aquello en vista de lo cual" se produce el movimiento. Entre estos cuatro géneros de causas, no hay por qué extrañarse que la esencia venga en primer lugar. La

([17]) *Op. cit.*, Z, 1, 1028 b 4.
([18]) *Op. cit.*, Z, 6, 1031, 31-32.
([19]) *Op. cit.*, Z, 17, 1041 b 7-9 y 27-28.
([20]) *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 14.

οὐσία, o τὸ τί ἦν εἶναι, es claramente la primera de todas las causas, porque, como acabamos de verlo, siendo aquello por lo que la cosa es lo que es, por lo mismo es aquello por lo que la cosa es. Ahora bien, un ser es y es causa en virtud de un solo y mismo principio. Puédese pues afirmar que la esencia es a la vez la raíz primera de todo ser y la de la causalidad.

Por esta razón sin duda Aristóteles comparó muchas veces la relación de los efectos a su causa con el de los atributos al sujeto, o los razonamientos a los conceptos cuyo contenido desenvuelven. "La sustancia es un principio y una causa", afirma; y después añade: "Ahora bien, preguntarse el porqué, es siempre preguntarse por qué una cosa pertenece a otra cosa" (21). Indudablemente, este "porqué" en ninguna parte puede encontrarse sino en la esencia del mismo sujeto. El origen de la relación de efecto a causa se encuentra pues, a no dudarlo, en la esencia, y no en otro lugar: "Así pues, en todas las producciones como en los silogismos, el principio es la esencia (οὐσία) porque los silogismos se hacen a partir de la quididad (ἐκ γὰρ τοῦ τί ἐστιν οἱ συλλογισμοί εἰσιν) y a partir de ella misma se hacen las generaciones (ἐνταῦθα δὲ αἱ γενέσεις)" (22). Puédese asimismo añadir, y las producciones. Si hay, en efecto, entre las que Aristóteles distingue, dos producciones causales emparentadas con lo que llamamos causalidad eficiente, ésas son seguramente la "generación" natural y la "producción" artificial. Pues bien, todas provienen en último término de la forma, teniendo las "generaciones" por causa a la forma natural del viviente que engendra a otro viviente, y teniendo las producciones por causa a la forma, o quididad (porque estos dos términos significan lo mismo) (23) que se encuentra en el pensamiento del artista o del técnico. La casa concebida por el arquitecto es la causa primera de la casa real construída luego según ese modelo; la salud que el médico concibe es la causa de la salud de que luego goza el enfermo. No se trata aquí simplemente de modos o figuras de expresión. Aristóteles no quiere decir solamente que, sin la presencia de esos modelos en el pensamiento del arquitecto o del médico, no habría ni casa construída ni salud devuelta al enfermo. Con gran precisión y muy de intento atribuye Aristóteles a la forma o esencia la eficacia productora del efecto: "El punto de partida del movimiento de la curación, y lo que la efectúa (τὸ δὴ ποιοῦν) al menos

(21) *Op. cit.*, Z, 17, 1041 a 10-11.
(22) *Op.* cit., Z, 9, 1034 a 30-32.
(23) *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 1.

cuando es un efecto del arte, es la forma que está en el alma (τὸ εἶδός ἐστι τὸ ἐν τῇ ψυχῇ)" ([24]). Así, del mismo modo que la forma natural es el principio del movimiento que termina en la generación de un ser natural, la forma que está en el pensamiento del artista o del técnico, es el principio del movimiento que concluye en la producción de la obra de arte o del resultado que se trataba de obtener. Siendo esto así, la causa de donde proviene el cambio (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) confúndese de hecho con la causa formal, que no es sino otro nombre de la esencia. Toda generación o toda producción es un movimiento; toda causa generatriz o productora es pues una causa motriz; y toda causa motriz redúcese en último término a la *οὐσία*, o esencia, de lo que es.

Por ahí se comprende por qué, en una doctrina en que la noción de causa eficiente se presenta tan borrosa, el problema del origen radical de las cosas no haya encontrado dónde plantearse. Si se hubiera planteado para Aristóteles, no podría haber sido sino en el plano de la ciencia y de la esencia misma. Ahora bien, Aristóteles no se hizo ninguna ilusión sobre este punto. El mismo Platón no buscó respuesta a este problema en la doctrina de las Ideas, que ninguna podía darle. Para explicar la existencia del mundo, debió recurrir al artificio del Demiurgo que, siendo libre y puro de toda envidia, deseaba que todo fuera lo más posible parecido a él. "Que tal sea el principio esencial del Devenir y del Mundo", dice Platón, "será muy razonable aceptar esta opinión de la boca de hombres sabios" ([25]). Aceptémosla, pues, con el mismo Platón, como una tradición en efecto venerable, pero no como la solución racional de un problema filosófico. Aristóteles no puede quedar tranquilo con tan fácil solución; y como el único género de causa eficiente de que dispone, la *οὐσία*, es existencialmente tan estéril como la idea platónica, no le queda otro recurso que evitar sencillamente la cuestión. Si algo hay en Aristóteles parecido al Demiurgo de Platón, sería el Primer Motor inmóvil, pero luego se echa de ver que entre el universo y tal causa, ninguna relación de orden existencial es posible establecer. El Primer Motor de Aristóteles es eternamente; en consecuencia eternamente hace que las sustancias, engendradas en una materia igualmente eterna, sean las sustancias que son. En una palabra, el Primer Motor inmóvil de Aristóteles es la sustancia primera, causa de la sustancialidad de todas las demás sustancias y, por consiguiente, causa de su mismo ser en cuanto sustancias; pero

([24]) *Op. cit.*, Z, 7, 1032 b 21-23.
([25]) PLATÓN, *Timeo*, 30 A.

si es causa de lo que el mundo es, no lo es de que el mundo sea. La *οὐσία* desexistencializada de Aristóteles no permite resolver los problemas de existencia; y en la medida en que la causalidad eficiente implica un problema de existencia, ni siquiera permite dar una interpretación adecuada de ese género de causalidad.

Es tradicional hablar de "teología cristiana", por ser ella la menos mal conocida de las teologías medievales, pero acaso sería mejor hablar aquí de "teologías del Antiguo Testamento". Este sagrado libro no era exclusivo de los cristianos, ya que primero fué propiedad de los judíos, que lo usaban en común con los musulmanes. No es, pues, de admirar que el problema de la existencia haya sido discutido entre filósofos y teólogos del mundo del Islam aun antes de serlo entre los cristianos.

Averroes se ofrece en este punto a nuestra observación como una experiencia llena de interés. Si los análisis que preceden son exactos, puédese decir que el pensamiento del mismo Aristóteles, tan intensamente realista de intención y de hecho, careció no obstante de preocupación alguna existencial. ¿Cuál hubiera sido su reacción en presencia de la cosmogonía bíblica? Sin duda la misma que ante el *Timeo* de Platón, que hace a un lado con una desdeñosa alusión por estar fundado más en la poesía que en la ciencia. La única diferencia es que sin duda la hubiera asimilado más bien a los mitos de Homero y de Hesíodo que al de Platón; mas la doctrina de Averroes permítenos además pasar aquí más adelante que la hipótesis, porque aun cuando no sea posible admitir que este filósofo haya sido todo lo que quería ser, un *Aristóteles redivivus*, no es posible dudar de que haya animado a su doctrina el más puro aristotelismo, y, en la medida en que es esto verdad, lo es también que en Averroes se encontró Aristóteles frente al problema de la existencia bajo la forma del problema de la creación.

Es muy de notar que Averroes no dudó en reconocer y denunciar inmediatamente al adversario. No siendo ya lo que encontraba delante de sí filosofía, sino religión, tratábase en fin de cuentas de un mito que, socialmente útil y aun necesario como todos los grandes mitos religiosos, referíase no obstante a otro orden que el del saber propiamente dicho.

Como Aristóteles, y como todo el mundo, Averroes podía fácilmente comprobar que hay en el mundo seres sujetos a generación y corrupción; explicar cómo tales seres nacen y mueren es un problema filosófico. Y hasta es uno de los problemas filosóficos fundamentales, ya que se trata del proble-

ma de lo posible y de lo necesario. Es por lo demás tan esencialmente filosófico, que las revelaciones religiosas nada dicen de él, porque las respuestas que sobre ello se pueden dar son incomprensibles para la masa del pueblo, y en nada afectarían a su conducta para hacerle más disciplinado y feliz. Empleando contra los Ach'aritas un argumento *ad hominem*, recuérdales Averroes a este propósito un texto del Talmud que invita al teólogo a la sobriedad en las investigaciones de ese género. En todo caso, si los teólogos quieren filosofar, importa saber que en cuanto un filósofo plantea un problema de esta naturaleza, está ya teologizando ([26]). A partir de este punto preciso, aquél que comete esta falta se aparta del terreno de la ciencia y de la demostración para internarse en el de la retórica o, a lo más, en el de la dialéctica, al fin de la cual sólo le será dado encontrar alguna probabilidad. Tal es en particular el caso de Algazel, que por supuesto no oculta sus intenciones teológicas ([27]), sino también el de Avicena, que pasa por filósofo, pero aquí habla en teólogo. Averroes lo dice con mucha perspicacia en una observación de la que Duns Scot se aprovechará: "Avicena erró grandemente al pensar que el uno y el ser significan disposiciones añadidas a la esencia de la cosa. Y pregúntase uno cómo este hombre pudo cometer tal error, y fué porque

([26]) "Et scire debes quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic (en Avicena): et est illa quae est in formis entium, quas appellat secta Assaria (los Ach'aritas) attributa animalia, et eas appellant philosophi formas, et haec innovatio est ex alia re, et in tempore. Quomodo autem sit dispositio naturae entis possibilis cum ente necessario, tacuit de hoc Lex propter remotionem ejus ab intellectu vulgi: et etiam, quia non est necessaria scientia ejus quoad vulgi felicitatem. Quod vero existimat secta Assaria quod natura possibilis sit innovata, et creata ex nihilo, est id in quo certant cum eis philosophi, tam qui dicit innovationem mundi, et qui non dicit eam; et quod dixerunt, cum inspexeris id, in veritate non est a lege Maurorum, et non constituitur de eo demonstratio (no es objeto de fe ni de demostración); quod vero est ex Lege, est jussus ut removeatur a speculationibus, quas Lex tacuit, et ideo dicitur in *Talmud:* De eo, quod concessum est tibi, inquire, et non debes incumbere rebus occultis, et scias quod vulgus devenire ad quaesitum hujusmodi est ex involutionibus et erroribus." AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. VIII; en *Aristotelis Stagiritae...* Opera, Venetiis, apud Juntas, 1552, vol. IX, f. 43 v.

([27]) "Igitur declaratum est tibi, quod in rationibus, quas recitavit Algazel ex Loquentibus (los teólogos) de innovatione mundi, non est sufficientia ad tangendum gradum veritatis, et quod deveniunt ad gradum demonstrationis: nec rationes, quas recitavit ex philosophis in hoc libro (sc. *Destructio philosophorum)*, perveniunt ad gradum demonstrationis, et hoc est, quod intendimus declarare in hoc libro." AVERROES, *op. cit.*, Disp. I, t. IX, f. 9 v.

escuchó a los teólogos de nuestra religión, y mezcló las ideas de éstos a su propia ciencia divina" ([28]). Por esta intromisión de la teología revelada en la teología natural se explica la célebre tesis aviceniana: Del mismo modo que el uno, el ser se añade a la esencia como una especie de accidente.

Averroes no cesó de denunciar este error, ni de recordar lo que, para un aristotélico, tiene en parte de ridículo. La raíz de esto hállase en efecto, como acabamos de verlo, en una confusión de órdenes; mas decir que se mezclan opiniones religiosas a las filosóficas, es lo mismo que decir que se mezcla la lengua del pueblo a la de los sabios. Para significar que una cosa existe o no existe, dícese a veces simplemente que "se encuentra ahí", o que "no se encuentra", lo cual es en efecto radicalmente opuesto a la esencia de la cosa. Y entonces se imagina uno la cosa en cuestión como una esencia anterior a la propiedad que tiene de poder estar o no estar ahí, y a la que esta propiedad no pertenece en consecuencia, hablando el lenguaje de los filósofos, sino accidentalmente. Tal es precisamente, según Averroes, el error inicial de Avicena, cuando sostiene *quod esse sit accidens eveniens quidditati*, que el ser es un accidente que sobreviene a la esencia. Y este error inicial lo arrastra a otros muchos. Si el mismo hecho de existir se distingue de lo que existe, todo ser real se encuentra por lo mismo compuesto de su *essentia* y de su *esse*. Además, puesto que la esencia no merece ya en ese caso el título de ser sino en virtud de su *esse*, esta composición de esencia y existencia preséntase como la de un condicionado, que es la esencia, con su condición, que es la existencia. En fin, y esto es lo más grave, pues que el ser real se encuentra así compuesto, la actualidad de su ser hácese dependiente del hecho de que su composición esté o no realizada; lo que equivale a decir que, compuesto, es por lo mismo simplemente posible. Seguramente, y Avicena no dudó en decirlo, los seres así compuestos pueden también ser necesarios en virtud de la necesidad de la causa que los produce. Y tales son los *necessaria ex alio*. Esta necesidad condicionada no impide sin embargo que, por sí mismos, no que-

([28]) "Avicenna autem peccavit multum in hoc, quod existimavit quod unum et ens significant dispositiones additas essentiae rei. Et mirum est de isto homine, quomodo erravit tali errore; et iste audivit Loquentes in nostra Lege, cum quorum sermonibus admiscuit ipse suam scientiam divinam." AVERROES, *In IV Metaph.*, c. 3; ed. cit., t. VIII, f. 32 r. Por lo que respecta a Duns Scot, ver *Opus Oxoniense*, Prol., 1, 2, 12; ed. Quaracchi, t. I, p. 12; o E. GILSON, *Les seize Premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot*, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du moyen-âge*, 1938, pp. 51-52.

den intrínsecamente en puros posibles. Y entonces son *necesaria ex alio, possibilia ex se.* Tal universo, formado de seres heridos así, en su misma esencia, de contingencia radical, es lo propio de las teologías bíblicas de la creación. Ahora bien, esta tesis no se la puede admitir sin admitir a la vez las que la justifican o la explicitan: composición de esencia y existencia, accidentalidad del *esse.* Tal es, según lo comprende Averroes, el universo de Avicena. Tomado en sí mismo, es perfectamente coherente. No obstante, por rigurosamente deducidas que parezcan, estas diversas proposiciones no dependen todas ellas menos del mismo error inicial, cuyo origen popular hemos visto denunciar a Averroes, pero que como verdadero filósofo va además a refutar.

Supongamos, como quiere Avicena, que la existencia se añada a la esencia a modo de accidente, ¿cómo la concebiríamos? No nos la podemos representar sino como un ser real o como un ser de razón. Admitiendo que sea un ser real, ¿en cuál de las diez categorías la deberíamos clasificar? Puesto que es algo añadido a la sustancia, la existencia debería confundirse con una de las otras nueve categorías. Pero sabemos que no es así. O acaso también se la podría concebir como un distinto género de accidente, común a las diez categorías, de modo que el objeto de cada una de ellas existiría o no según la presencia o ausencia de este accidente. Mas ¿quién no ve que son éstas hipótesis desesperadas? Como dice Averroes, *hoc totum est falsum et vituperabile,* esto es falso y vituperable. Renunciemos, pues, a hacer de la existencia un accidente real de la esencia. Podría también ser un simple ser de razón, en el sentido de que sólo existe en el intelecto. Y esto es, en efecto. Tomemos un juicio verdadero cualquiera. Es verdadero porque dice "lo que es". Nuestra proposición no es pues verdadera sino porque la esencia de que habla es puesta por el entendimiento como real, y esta realidad de la esencia es lo que designa el verbo *est.* De este verbo *est* nació el nombre de *ser,* que significa "lo que es", como de la palabra "hombre" salió "humanidad", o de "individuo" "individualidad". ¿Qué hizo, pues, Avicena? Imaginó simplemente que el *es* del juicio verdadero, que no expresa sino la verificación por el pensamiento de la realidad de una esencia determinada, juntábase a esta esencia para conferirle su realidad. Hállase pues, en el origen de su error, la misma ilusión que seduce la imaginación del vulgo, y que consiste, técnicamente hablando, en confundir el ser lógico, afirmado de lo real por el juicio verdadero, con un ser suplementario, que vendría a sumarse al de la sustancia, pero que

uno no sabría dónde colocarlo. ¿Y cómo saberlo? Lo real no tiene necesidad de otro ser que su propia realidad para existir (29).

El universo de Averroes está, pues, compuesto, lo mismo que el de Aristóteles, de sustancias, cada una de las cuales posee plenamente la unidad y la existencia que de ella hacen un ser; la sustancia de lo que es uno, y por la que es uno, es su existencia, merced a la cual es un ser: *substantia cujuslibet unius, per quam est unum, est suum esse, per quod est ens* (30). Lo que hace más interesante preguntarse en qué puede consistir, en tal doctrina, la relación de lo posible a lo necesario, es decir el origen de las generaciones y de las corrupciones. Porque en fin, si hay momentos en que el problema de la existencia se plantea a propósito de un ser determinado, es sin duda cuando comienza o cuando acaba de existir. Al distinguir, tan claramente como lo hizo, la existencia de un ser de su esencia, Avicena había cedido a la tentación, difícil de vencer, de imaginar la existencia como una cosa que se añade a otra para hacerla existir, o que la priva de ser cuando de ella se separa, como si lo que aun no existe pudiera recibir cosa alguna, y lo que ya no existe pudiera perderla. No obstante, fuera de la imaginación, Avicena cedía a una exigencia del pensamiento mucho más profunda, al concebir a todo ser sujeto al devenir, tomado en el tiempo de su existencia, como en potencia respecto al acto en virtud del cual existe. Lo que existe por sí mismo, existe siempre. Lo que no existe siempre, no puede, aun mientras existe, existir de pleno derecho. Que es lo que Avicena había expresado al decir que un ser sujeto a generación y corrupción es siempre, en cuanto de él depende, un puro posible, aunque su causa le haga existir necesariamente. Esta necesidad de existir está entonces en él, pero en ningún momento es suya. El real y profundo sentido de la accidentalidad de la existencia en la doctrina de Avicena no ha de ser, pues, buscado donde sus críticos han demostrado que no es posible hallarlo, es decir en un nuevo arreglo de las categorías, sino más bien en el plano metafísico de esta doctrina del *possibile ex se.*

El haber visto esto es también una gloria de Averroes;

(29) AVERROES, *Epitome in librum Metaphysicae Arist.*, Tract. I; ed. cit., t. VIII, f. 169 r. Cf. *Destructio destructionum*, Disp. V, ed. cit., t. IX, f. 34 v. Este texto, particularmente explícito, está reproducido en A. FOREST, *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, París, J. Vrin, 1931, p. 143, n. 2.

(30) AVERROES, *In IV Metaphys.*, cap. 3; edi. cit., t. VIII, f. 32 r.

y al llevar la guerra hasta el corazón mismo del territorio enemigo es como mejor reveló la naturaleza de sus propias energías. Reducida a lo esencial, la solución averroísta del problema de la existencia redúcese a decir que se trata de un falso problema, y que una filosofía que se gloría de rigor demostrativo, se negará siempre a planteárselo. Dar razón de un ser, es señalar su causa; una vez descubierta la causa, se tiene conocimiento de por qué este ser es; y cuando se sabe por qué es un ser, es absurdo preguntarse además por qué existe. Que es lo que Averroes expresó, con insuperable energía, en su crítica del *possibile ex se* de Avicena. Porque Avicena había tenido razón al afirmar que el ser necesario no puede en fin de cuentas ser concebido sino como un ser necesario por sí, o como un ser necesario por otro. También tuvo razón de añadir que, si se trata de un ser necesario por otro, no puede su existencia ser explicada, cualquiera que sea el número de intermediarios que a ello le atan, sino por un ser necesario por sí; pero aquí es, según Averroes, donde radica su error. Porque creyó que lo que es necesario en su ser en virtud de otro, no es sino posible en su ser respecto a lo que es por sí mismo. Adición superflua, y falsa además. En efecto, "si se trata de un necesario, de cualquier modo que haya sido puesto, la posibilidad está enteramente ausente de él. No es posible encontrar cosa alguna cuya naturaleza sea tal, que se pueda decir de ella que es posible de un modo y necesaria de otro. Porque ha quedado ya demostrado que lo que es necesario, en ningún sentido es posible, ya que lo posible contradice a lo necesario. Cuando hay posibilidad en un ser, es que este ser contiene, además de algo necesario desde el punto de vista de cierta naturaleza, algo de simplemente posible desde el punto de vista de otra. Tal es el caso de los cuerpos celestes, o de lo que hay sobre ellos (es decir el primer móvil), en los que hay necesidad en cuanto al ser, pero posibilidad en cuanto al movimiento según el lugar. A esta distinción le condujo el haber creído que los cielos son eternamente necesarios por otro, pero no obstante posibles por sí mismos" ([31]).

Para terminar su crítica, ya no le quedaba a Averroes sino identificar la causalidad de la existencia requerida por Avicena para explicar el ser del *possibile ex se*, con la causalidad de la existencia que piden las religiones para explicar la creación de un mundo nuevo. Que es exactamente lo que hizo:

([31]) AVERROES, *Destructio destructionum*, Disp. VIII ed. cit., t. IX, f. 43 v.

Et debes scire quod innovatio, quam Lex declaravit de hoc mundo, est ejusdem speciei cum innovatione quae apparet hic ([32]). Mas también aquí, la crítica averroísta de Avicena ayuda maravillosamente a comprender la posición del mismo Averroes y las intrínsecas necesidades que la rigen. Al rechazar, con la noción religiosa de creación, toda contingencia radical de la existencia, nuestro filósofo espera naturalmente la pregunta: ¿y tú, cómo explicas que un movimiento pueda comenzar o pueda terminar? A lo que responderá sencillamente: el movimiento no tuvo comienzo, y por lo mismo tampoco tendrá fin. Todos los movimientos celestes que mueven el universo ofrécense a la imaginación cósmica de Averroes como un solo e idéntico movimiento que se perpetúa: "Y por eso, cuando los teólogos preguntaron a los filósofos si los movimientos anteriores al movimiento presente cesaron ya, los filósofos respondieron que no, porque, según sus posiciones, como estos movimientos no tienen principio, tampoco tienen fin." A falta de una inmovilidad perfecta, incompatible con la potencialidad de su materia, el universo del cambio tiene al menos esto de estable, que jamás cesa de cambiar y de cambiar de la misma manera, ya que los mismos movimientos engendran sin cesar individuos de la misma especie, y esto eternamente. Mas esta estabilidad en el cambio, que en el universo se realiza, no es sino el índice de una estabilidad más profunda, la de su ser. A la cuestión de por qué los posibles pasan al acto, no hay otra respuesta sino que su acto está ya presente en el de su causa. Porque así como, si el movimiento pudiera cesar, no podría ya volver a comenzar, también se puede decir que si el acto de lo que es cesara un solo momento de ser, nunca habría ya nada. Ahora bien, hallámonos aquí en un orden de necesidades absolutas y trascendentales al tiempo, y por eso podemos decir, al revés, que la actualización empíricamente dada de los posibles implica la eterna presencia de su acto en el pasado como en lo porvenir ([33]). Tal es el universo de Averroes, bloque ontológico sin grietas, en el que, en virtud de una sustancialidad a la que ninguna traza de existencia contamina, el "ser ahí" se basta.

Esta magnífica afirmación de ontología sustancialista, tan viva en Aristóteles y Averroes, responde primero a la decisión, reiterada sin cesar en los escritos averroístas, de mantener la filosofía en el plano de la ciencia, es decir de la de-

([32]) *Ibid.*, Disp. I, t. IX, f. 9 v.
([33]) *Ibid.*, Disp. VIII, t. IX, f. 43 v.

mostración necesaria, sin mezcla de dialéctica ni retórica. De ahí el gran esmero que en ella se echa de ver por concebir el universo tal como debe ser para que aquello que, por su naturaleza, no entra íntegramente bajo el dominio de la razón razonante, quede eliminado hasta donde sea posible. Tal sería, en primer lugar, la noción de verdaderas "innovaciones" en el mundo de los seres, como si la totalidad del ser verdadero no se diera siempre integralmente. Tal sería sobre todo la "innovación" radical y global del ser del cosmos que los teólogos llaman creación. Actitud que se observa cómodamente en los historiadores, pero que se la puede llamar muy bien "metahistórica" en su misma esencia, si es cierto que no hace sino condescender con el horror innato de la razón hacia todo lo que, teniendo la pretensión de novedad, se niega a dejarse incluir íntegramente en la categoría del "ya ahí".

No es pues de admirar que Aristóteles haya sobrevivido en Averroes, ni Averroes en el averroísmo; pero esta segunda sobrevivencia tuvo lugar en condiciones tan particulares, y aun tan paradójicas que merece ser considerada como una experiencia distinta de las anteriores. Los primeros averroístas del siglo XIII, que eran cristianos, halláronse en lucha con una ortodoxia religiosa particularmente neta y firme, que les imponía, como verdad religiosa por encima de cualquier discusión, la creación del mundo *ex nihilo* y hasta la creación en el tiempo, o, si se quiere, su no eternidad. La preocupación de construir una ontología compatible con tales dogmas debía llevar naturalmente a ciertos teólogos cristianos a hacerse partidarios de la distinción metafísica de la esencia y de la existencia en los seres creados. Ya tendremos ocasión de ver esto a propósito de Santo Tomás de Aquino. Por eso es más chocante ver a filósofos cristianos, hablando como filósofos, rechazar tal distinción como incompatible con la filosofía de Aristóteles y aun con toda filosofía en general.

Este hecho no solamente es instructivo en cuanto que se ve afirmarse en él, contra la más absoluta oposición religiosa que sea posible encontrar, la afinidad de las ontologías de la sustancia con una de las más fuertes inclinaciones naturales del espíritu humano; sino que es más instructivo por el hecho de que el sustancialismo de Aristóteles se enfrenta en adelante con una ontología del existir al fin plenamente consciente de sí misma, y que, injertada en la ontología de la sustancia, pretende sobrepasarla.

Discípulo de Aristóteles, cuya doctrina estaba encargado de enseñar en la Facultad de Artes de la Universidad de París, hacia 1270 comenta Siger de Brabante la *Metafísica* a sus

estudiantes y, al llegar al libro IV, encuentra en él la célebre definición de esa ciencia que siempre se seguirá comentando: una ciencia que tiene por objeto el ser en cuanto ser, con sus principios, sus causas y las propiedades que le pertenecen. Averroes, en quien se inspira el maestro Siger, había comentado antes que él esta misma tesis, y su comentario habíale incidentalmente conducido a discutir la noción aviceniana de la accidentalidad de la existencia. En Siger de Brabante, la cuestión salta de golpe al primer plano. Entre todas las de su comentario oral que eligió para hacer una *Quaestio* escrita, la primera que sobre esta materia se le ofrece es precisamente saber *Utrum ens vel esse in rebus causatis pertineat ad essentiam causatorum vel sit aliquid additum essentiae illorum* (34). Como es evidente, el problema de la existencia está ya a la orden del día, y el solo nombre de "ser" basta para hacerlo surgir.

Como todos los maestros de renombre de su tiempo, Siger conoce muy bien la literatura de su tema. Los argumentos de Avicena en favor de la distinción de esencia y de existencia le son familiares y trae los principales. Siger no ignora tampoco que, en cierto sentido, esta distinción puede además invocar a Boecio, para quien, en todo lo que hay debajo de Dios, el *quod est* es distinto del *esse*. Sobre todo ve claramente que, de cualquier modo que se interprete esta distinción, la función que le asigna la fórmula de Boecio es seguramente la que está llamada a cumplir. Si hay un ser cuya esencia sea idéntica a su existencia, ese es Dios, y sólo Dios. Preciso es, pues, que, según lo había visto Avicena, todo lo que no es Dios vaya marcado en su existencia con una "posibilidad" radical, aun la de no existir. Siendo cristiano, Siger no podía ignorar el peso de esta consideración en las decisiones doctrinales de los teólogos cristianos: *Omne per se subsistens citra primum compositum est. Ista et ultima ratio movit fratrem Thomam* (35). Ya veremos que tenía razón.

Siger no hubiera entrado por lo demás en la vía por él elegida, si no hubiera visto en ella el medio de salvaguardar el carácter único de la aseidad divina. Que Dios sea el ser por sí mismo en un sentido que sólo es verdad de él, es cosa evidente; mas la distinción de esencia y de existencia en las

(34) El texto de esta *Quaestio* de Siger de Brabante ha sido publicado íntegramente por GRABMANN, *Neuaufgefundene "Quaestionem" Sigers von Brabant zu den Werken des Aristoteles* (Clm. 9559), en *Miscellanea Francesco Eherle*, vol. I, Roma, Biblioteca Ap. Vaticana, 1924, pp. 103-147. El título que citamos se encuentra en la página 137.

(35) SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 137.

criaturas no es necesaria por eso (36). Basta recordar que la existencia no es otra cosa que la esencia en su punto de actualidad suprema, y que el Ser Primero es también el único en quien el ser alcanza una perfecta actualidad, pura de toda potencialidad. Todos los otros seres, en los que la potencia va mezclada con el acto, son más o menos según que participen más o menos de la actualidad del Primer Ser del cual dependen (37). No hace falta otra cosa para distinguir a las criaturas del Creador, ya que, en tal doctrina, el ser pertenece a la esencia de Dios en un sentido único y verdadero de él solo.

El universo de Siger se presenta, pues, como un conjunto de sustancias, que se distinguen todas del Primer Ser en que no existen sino a título de participaciones, mientras que él se basta. Algunas de esas sustancias participan más del ser, otras menos, según que estén más o menos cerca de la actualidad del Primero. Sucede con ellas como con los números respecto de la unidad. No es posible hallar dos números cuya relación a la unidad, principio y medida de los números, sea igual. Por eso las especies de número se distinguen unas de otras; y no sólo se distinguen, sino que se jerarquizan, según estén más cerca o más lejos de la unidad. Del mismo modo, en el orden de los seres, no es posible encontrar dos especies que, siendo distintas, puedan estar a la misma distancia de la simplicidad del Primero. Es pues inexacto que los seres no puedan distinguirse de Dios, como imagina fray Tomás, sino por una composición de esencia y de existencia, porque

(36) Siger nota también que ella no es eficaz, si se la entiende a la manera de Alberto Magno en su tratado sobre el *De causis*. Para Alberto, la existencia es distinta de la esencia de la criatura, porque es causada por Dios. Sobre lo cual Siger hace notar con razón, que si la existencia de la esencia es un efecto de Dios, la esencia también lo es, así como todo lo que hay en la cosa creada. Afirmar la esencia como creada no implica pues que su existencia se encuentre como un efecto, distinto de ella, producido por el acto creador (*op. cit.*, p. 135, en *Diversae sunt opiniones*...). La verdad parece ser que Alberto distinguió de las esencias creadas la causa de su existencia, que le es extrínseca, más bien que enseñar una distinción de la esencia y de la existencia intrínseca a las criaturas.

(37) "Verum est, quod Boetius et alii magistri dixerunt, quod res est illud quod est ex seipsa (a saber, la cosa es por sí misma lo que es, *id quod est)*, esse autem habet ex primo principio, et in solo primo principio posuerunt multi (quod) est esse pertinens ad essentiam. Illud aliquid veritatis habet, quia esse significat essentiam per modum actus maximi. Sed convenit substantiae rei habere naturam et modum actus, secundum quod effectus primi principii. Ideo potest dici quod esse est ex Primo Principio magis proprie, et de aliis minus proprie. Sed esse videtur actum primum significare. Sed nulla est natura in rebus quin ad naturam potentiae accedat ex aliquo primo. Ideo ad essentiam Primi magis pertinet esse." SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 137.

ellos no "son" como él "es", ni conocen como él conoce; en una palabra, distínguense de su principio de muchas maneras ([38]).

Difícil sería mostrarse más inteligentemente aristotélico en la discusión de un problema tan completamente extraño a la filosofía de Aristóteles como es la distinción de esencia y existencia. Siger se atiene firmemente a la concepción peripatética del ser sustancia, es decir, forma pura si se trata de un incorpóreo, o unión de forma y materia si se trata de un corpóreo. Tomada en sí misma, cada una de estas sustancias es, según la noción aristotélica clásica, un ser de por sí que no tiene necesidad de otro para subsistir. Colocados frente a esta definición, ciertos filósofos cristianos sienten luego la necesidad de precisar que hay al menos un punto de vista desde el que las sustancias no se bastan a sí mismas, el de su existencia. Siger no contradice a esto, pero sigue sosteniendo que el ser de la sustancia como tal es ciertamente *a se*, *ex se* y aun *per se*. Sin duda, concede Siger, Alberto Magno tiene razón cuando dice que cada sustancia distinta de Dios es *per aliud* en el orden de la causa eficiente, que aquí es Dios mismo. Si Dios no creara los seres, el problema de sus naturalezas no se plantearía siquiera; este problema supone, pues, que los seres existen, y como se refiere a su naturaleza tal cual es, una vez creada por Dios, el efecto del acto creador no tiene por qué intervenir en su solución. No confundamos los géneros de causas. Decir que una sustancia creada es *per se*, equivale a decir que se basta en el orden de la causa formal, que es en efecto suprema en el orden de la sustancialidad ([39]). Alberto Magno confundió, pues, la causa eficiente y la causa formal; fray Tomás no fué más feliz al querer introducir en el ser de la sustancia una existencia que uno no sabe cómo acomodarla. Digamos mejor: que él mismo no sabe dónde colocarla. En un texto célebre por su ambigüedad, y sobre el que volveremos a tratar, Tomás de Aquino había dicho que el *esse* está "como constituído por los prin-

([38]) *Loc. cit.*, pp. 137-138.

([39]) "Cum enim dicitur res est ex seipsa, potest *ex* denotare circunstatiam causae materialis vel efficientis. Tunc dico, quod ista simul stant, homo est homo per se, secundum quod ly *per* denotat circumstantiam causae formalis, et tamen homo per aliud est homo secundum quod *per* denotat circunstantiam causae efficientis, et sic est hic deceptio. Unde in libro *Posteriorum* primo modo dicendi per se: illud est tale, quod est tale per suam formam. Unde potest aliquod causatum, esse per se formaliter, et tamen causam effientem habet aliam." *Op. cit.*, p. 135. Nótese la apelación a Aristóteles para recordar el principio fundamental: que la forma, causa del *quod quid est*, es como ella el principio por excelencia de la sustancia y del ser.

cipios de la esencia" o, en la trascripción que de él da Siger: *esse est aliquid additum essentiae rei, non pertinens ad essentiam rei, nec quod sit accidens, sed est aliquid additum quasi per essentiam constitutum sive ex principiis essentiae* (40). Así, contra Avicena, no quiere que la existencia sea un accidente; contra Averroes quiere, no obstante, que sea distinta de la esencia, y, para colmo, defiende que está como constituída por los principios de esta misma esencia. ¿Pero cuáles son estos principios? No hay sino dos que puedan serlo: la materia y la forma. Si la existencia no es ni materia, ni forma, ni accidente, ¿qué es entonces? Eso es, nota Siger con ironía, *ponere quartam naturam in entibus.* Triunfa, pues, en toda la línea, al menos como dialéctico que se encierra de propósito en la ontología sustancialista de Aristóteles, o, que más bien no supone siquiera que pueda haber otra, precisamente la que Tomás de Aquino se esfuerza en construir, y que, como habla también el lenguaje de Aristóteles, tiene dificultad en formular. De esta dificultad triunfa Siger. *Quasi constituitur per principia essentiae,* dice fray Tomás de la existencia. Si este *quasi* significa que los principios de la esencia constituyen el sujeto que recibe la existencia, ésta no es sino un accidente, cosa que Tomás de Aquino niega contra Avicena. Si significa que los principios de la esencia son causa integral de la existencia, el término nada quiere decir ya, porque lo que así está constituído por los principios de la esencia, es la cosa misma: *sed constitutum per principia essentiae est ipsa res* (41). Esencia, sustancia, cosa, ser, otros tantos puntos de vista diferentes sobre la única realidad que es, y que, desde el momento que es real, no sabe qué hacer de una existencia que no puede ser otra que su misma realidad. *Ens* significa como acto lo mismo que *res*

(40) Siger de Brabant, *op. cit.*, pp. 135-136.

(41) "Sed dicere quod esse sit aliquid additum essentiae rei, ita quod non sit res ipsa neque pars essentiae ut materia vel forma, et dicere quod non sit accidens, est ponere quartam naturam in entibus. Item dicitur sic, quod esse est aliquid additum nec est res ipsa nec principium rei, sed est aliquid constitutum per principia essentiae. Sed constitutum per principia essentiae est ipsa res. Quare non erit additum nisi tu dicas mihi, quod sit constitutum effective sicut accidentia et tunc erit accidens. Hoc enim dicimus accidens, quod advenit alicui quod habet formam, vel quod advenit essentiae rei." Siger de Brabant, *op. cit.*, p. 136. Cf. el crítico anónimo de Tomás de Aquino y de Egidio Romano: "Etiam non intelligo, quid debet esse additum tale, cum non sit materia neque forma. Ideo relinquo sibi. Sed Thomas non nominat illud additum..."; M. Grabmann, *Circa historiam distinctionis essentiae et existentiae,* en *Acta Pont. Acad. romanae S. Thomae Aquinatis* (1934), Turín, Marietti, 1935, pp. 71-72.

como hábito, y en este sentido tenía razón Avicena al decir que los dos términos no son sinónimos; mas no se ha concluir de ahí que el *ens* de una cosa sea distinto de la *res* misma. Al cometer este sofisma, Avicena olvidó distinguir los nombres que significan objetos diferentes, de los nombres que significan la misma esencia contemplada según modos diferentes. Lo cual es lo mismo que afirmar el acto de correr como actualmente distinto de la carrera, o el acto de vivir como distinto de la vida. En una palabra, Avicena cometió el error de hacer iguales una esencia distinta y lo que después de todo no es sino un simple modo de significación ([42]).

La ontología de Siger es pues la misma de Aristóteles. El ser confúndese en ella con la sustancia cuyo sólido núcleo es la forma. Por eso el problema de la causa primera o del origen radical del ser plantéase en él, como en Aristóteles, exclusivamente en el plano de la sustancia. Pregúntase uno a veces si, en las doctrinas averroístas, es Dios verdaderamente causa de los seres de que se compone el mundo. A la cuestión así planteada, hay que responder por la afirmativa. Para Aristóteles, para Averroes y sus discípulos, el mundo no es solamente movido por el Primer Motor inmóvil; en cierto sentido es verdaderamente producido por él. El Dios de Aristóteles no es sólo causa del movimiento del universo, sino también de su ser ([43]). Es éste un punto sobre el que Santo Tomás insistirá no poco. Guardémonos sin embargo de concluir de ahí que el Dios de Aristóteles y de Averroes produzca la existencia. El Dios de Aristóteles y del averroísmo no puede ser causa de otro ser que del que Aristóteles conoció, es decir el ser de la sustancia, en virtud del cual un ser es lo que es. Esto también vió muy bien Santo Tomás, y por eso mismo la cuestión de saber si el mundo es eterno o no, no le parecía aquí de importancia decisiva. Porque no es en este plano donde se juega la partida. Que el Primer Motor produzca los seres eternamente o no, importa poco para el problema del origen último del universo. La verdadera cuestión está en saber si, eternamente o no, causa Dios sólo sus-

([42]) SIGER DE BRABANT, *op. cit.*, p. 136. Toda esta crítica inspírase directamente en AVERROES, *In IV Met.*, c. 3; ed. cit., f. 32 r, en "Et iste homo ratiocinatur ad suam opinionem".

([43]) Esta doctrina está claramente resumida en este texto de Helías el Hebreo sobre la cuestión *Utrum mundus sit effectus:* "Ad quaestionem jam motam breviter dico quod profundi philosophi, et majores eorum et maxime Averroes in tractatu *De substantia orbis* et in libro *Destructio destructionum* respondent quod Primum abstractum non tantum dat motum corpori caelesti, sed dat sibi esse et permanentiam aeternam in sua substantia." HÉLIE L'HÉBREU, *Utrum mundus sit effectus*, en JUAN DE JANDUM, *De physico auditu*, Bérgamo, 1501, f. 131 v.

tancias, o si su causalidad se extiende a la misma existencia de esas sustancias. Respecto de Aristóteles y sus discípulos la duda no es posible, pues para ellos se trata de un Primer Motor que, por el deseo que provoca, hace que las formas engendren sin cesar nuevas sustancias en la materia, terminando ahí su causalidad. Todos los intérpretes de Aristóteles y de Averroes, que identifican igualmente el ser con la sustancia, concluyeron antes, y ahora también concluyen, que el Dios de Aristóteles es un creador. En efecto, ¿qué cosa es crear, sino causar el ser? Argumentaráse, pues, correctamente de este modo: El ser es la sustancia; el Dios de Aristóteles causa las sustancias; por consiguiente causa los seres, y por consiguiente también es un creador. Pero sucede todo lo contrario para quien la sustancialidad no es el todo del ser. Si la existencia es un acto constitutivo de la sustancia real, la causa primera de las sustancias no será tenida por creadora sino en el caso de que su eficacia se refiera también, y en cierto modo en primer lugar, al acto primero por el que la sustancia existe. La eternidad del mundo vuelve a recobrar su importancia; la noción de creación no implica que el mundo no haya existido siempre: exige que el mundo pueda no haber existido siempre. Esta "posibilidad" de no ser es lo que falta al mundo de Aristóteles y de sus auténticos discípulos, para que el problema de su radical origen pueda ser planteado.

Para que este problema pueda ser planteado, preciso es que la existencia sea otra cosa que la simple actualización de la esencia como tal. *Esse*, decía Siger de Brabante, *significat essentiam per modum actus maximi*. Esa es la cuestión. ¿Basta actualizar al máximum la esencia en cuanto tal para que, bajo la interna presión de su propia perfección, salte, por decirlo así, a la existencia? Si así es, la noción de sustancia se presentará como adecuada a la noción de ser y bastará por consiguiente para fundar completamente la ontología; pero habrá que renunciar en tal caso hasta a plantear el problema de la existencia aun de las sustancias. Para llegar a eso, hay que concebir la existencia como un acto radicalmente distinto de la actualidad de la esencia, es decir tal que no baste llevar la esencia al máximum de propia actualidad, para verla en cierto modo surgir. En pocas palabras, hay que llegar hasta poner la esencia como "en potencia" respecto de su acto de existir. Si se llega hasta ahí, queda superado claramente el plano de la ontología aristotélica de la sustancia, y se ha llegado a una ontología de la existencia propiamente dicha. Acaso es éste el supremo esfuerzo de la filosofía primera, y es el que intentó, en el siglo XIII, Santo Tomás de Aquino.

Las reflexiones de Santo Tomás de Aquino sobre la naturaleza del ser van unidas a la definición aristotélica de la metafísica como ciencia del ser en cuanto ser (1). De esta fórmula debemos, pues, partir; pero se la puede entender en dos sentidos diferentes.

En el primero significa la ciencia de lo que el ser es y de las propiedades que como tal le pertenecen. Así concebida, la metafísica es una ciencia distinta de todas las otras, porque su objeto, el ser en cuanto ser, es distinto de los objetos de todas las demás ciencias. En efecto, cada una de las otras ciencias tiene por objeto cierto género de ser: por ejemplo, el ser cuantitativo, que estudia la matemática; o el ser en movimiento, que estudia la física; o el ser viviente, que estudia la biología. Pero la ciencia de que hablamos estudia lo que es el ser, pura y simplemente, es decir lo que, en todas las cosas que de cualquier modo merecen el título de ser, nos autoriza para decir que esto es (2).

En un segundo sentido, la definición aristotélica de la metafísica significa la ciencia que tiene por objeto la clase de seres que merecen por excelencia el título de seres, porque son, en todo el sentido de la palabra. Entre las ciencias teoréticas, como la matemática y la física, hay una cuyo objeto está fuera de la materia y no se halla sujeto al devenir. Es la ciencia de las formas separadas e inmóviles, causas eternas de todo devenir, que se llaman los Primeros Motores. Si hay algo de divino en el universo, encuéntrase seguramente en esos seres puramente inmateriales. Hablando en propiedad, son dioses. Por eso la ciencia teorética que a ellos se refiere toma el nombre de teología. Ahora bien, de la metafísica, ciencia del ser en cuanto tal, decimos que es la ciencia por excelencia, ya que se ocupa de un objeto más universal que los de las otras ciencias; pero si existen seres inmateriales, inmóviles, divinos y por consiguiente primeros, la ciencia que

(1) Aristóteles, *Metaphysica*, K, 3, 1060 b 31.

(2) Id *Metaf.*, Γ, 1, 1003, a 21-31. El desconocimiento de este principio explica todas las tentativas realizadas, desde Aristóteles, para constituir la metafísica como ciencia de uno de los aspectos particulares del ser, y sus fracasos. Véase E. Gilson, *The Unity of Philosophical Experience*, Nueva York, 1937, P. IV.

de ellos se ocupa debe ser igualmente la ciencia por excelencia, ya que se ocupa de los seres que son causa de todos los demás. La teología así concebida viene a confundirse con la metafísica. Siendo ciencia primera, por ser ciencia de los seres primeros, es por lo mismo ciencia universal. Además tiene por objeto a los seres inmóviles, de los que nunca se puede decir que "devienen", sino que por el contrario hay que decir que "son", pura y simplemente. Siendo cada uno de estos seres un ser en todo el sentido de la palabra, y particularmente el Primer Motor inmóvil, que es el más noble de todos, la teología es en consecuencia también la ciencia del ser en cuanto ser. Confúndese, pues, con la metafísica ([8]).

Como comentador de Aristóteles, Santo Tomás encontróse sucesivamente con todas estas tesis, y esforzóse por introducir un poco de orden, o, si se prefiere, destacar el orden en ellas contenido. La metafísica, escribe, es la ciencia suprema, ya que tiene por objeto lo soberanamente inteligible, que es el ser común, *ens commune*. Pero, ¿cuáles son los caracteres del supremo inteligible? Lo *maxime intelligibile* puede ser contemplado en primer término desde el punto de vista del orden a seguir en la adquisición del conocimiento. Mas conocer es conocer por las causas. Lo más inteligible es, pues, el conjunto de causas primeras, por cuyo conocimiento llégase al de todo lo demás. La metafísica así entendida preséntase, pues, como la ciencia de las primeras causas de todo lo que es. Lo *maxime intelligibile* puede en segundo lugar ser contemplado desde el punto de vista de su intelectualidad, porque cuanto un conocimiento es más intelectual, es tanto más abstracto y universal. La ciencia más intelectual tratará pues de los principios más universales, es decir del ser, así como de las propiedades del ser en cuanto tal, como lo uno y lo múltiple, la potencia y el acto. También se puede, finalmente, considerar el *maxime intelligible* desde el punto de vista de la inteligibilidad de su objeto. Así entendida, la ciencia primera será la ciencia del primer inteligible; la ciencia por excelencia será la ciencia del inteligible por excelencia. Ahora bien, lo que hay de más inteligible es lo que está más separado de la materia, es decir Dios y las Inteligencias separadas. De hecho, este tercer punto de vista se resuelve en el primero, porque Dios y las Inteligencias separadas son, al mismo tiempo que las inteligencias supremas, las causas universales y primeras de todo lo que es. El hecho de que

([8]) Aristóteles, *Metaf.*, E (IV), 1, 1026 a 6-32; K (XI), 7, 1064, b 6-14. La ciencia en cuestión pasa a ser en este caso ciencia de la οὐσία ἀκίνητος: E (IV), 1, 1026 a 29-30.

estos tres puntos de vista sobre el objeto de esta ciencia primera sean igualmente legítimos, justifica no obstante los tres diferentes nombres con que se la designa. En cuanto contempla principalmente las causas primeras, dícese filosofía primera, *prima philosophia;* en cuanto se dirige al ser en cuanto ser, así como a sus propiedades, toma el nombre de "metafísica", porque tales objetos son en efecto *transphysica,* como situados más allá del orden de lo físico y de lo sensible para quien remonta de los efectos a sus causas; y en cuanto se refiere, en fin, a los seres supremamente inteligibles, llámase ciencia divina o "teología" ([4]).

Y estamos de nuevo ante la misma ambigüedad, tanto más incómoda esta vez, cuanto que al agrupar en un solo cuadro de conjunto los diversos sentidos aristotélicos de la palabra "metafísica", hace Santo Tomás todavía más patente la heterogeneidad fundamental de dos de entre ellos. Definir la metafísica como la ciencia del ser en cuanto ser y de sus propiedades, es asignarle por objeto, no una simple noción general, pero sí una esencia común, siquiera sea ésta la primera y más fundamental de todas: la esencia misma de lo que es, en cuanto es. Definir la metafísica como ciencia de los seres divinos de los que se puede decir que "son", en todo el sentido de la palabra, es en cambio darle por objeto esencias individuales, es decir los "seres", y no simplemente "el ser" común como ser. Entre estas dos metafísicas, parecería que estamos obligados a elegir. Sin embargo no se ve que Aristóteles lo haya hecho, ni siquiera que Santo Tomás haya creído deber hacerlo por él en el texto que acabamos de recordar. Es verdad que, en este texto, hablaba Santo Tomás como simple comentador de Aristóteles, y que nada le obligaba a prolongar el pensamiento del Filósofo en un sentido que éste sin duda no había previsto; mas ciertos problemas teológicos presentábanle la misma dificultad bajo un aspecto que Aristóteles no podía en efecto prever, y que Santo Tomás, por el contrario, no podía dejar de tener en cuenta. No hay por qué extrañarse de que Santo Tomás comentador de Aristóteles no haya resuelto el problema exactamente en los mismos términos que Santo Tomás el teólogo. Aristóteles no conocía sino una teología, la que forma parte de la metafísica; Santo Tomás conocía dos, la que forma parte de la metafísica y la que la trasciende, por estar fundada en la palabra de Dios. Pues bien, estas dos teologías tomistas no podían ser extrañas la una a la otra, siendo su objeto el mismo, aunque

([4]) TOMÁS DE AQUINO, *In Metaph.*, Proemium; ed. Cathala, p. 2.

conocido bajo dos aspectos distintos. Era pues inevitable que, sobre este punto como sobre tantos otros, la teología de Santo Tomás ejerciera sobre su aristotelismo una influencia que algunos calificarían de perturbadora; pero en la que más bien hay que ver la fuente del pensamiento filosófico más personal y más auténticamente creador.

Carecemos de una exposición de conjunto de lo que hubiera sido una "filosofía tomista" redactada por el mismo Santo Tomás; pero las tesis maestras encuéntranse en todas partes en sus escritos teológicos, en los que el historiador las ve obrando. El excepcional interés que su observación ofrece, radica precisamente en que en ellos puede uno descubrir siempre, sin duda posible, el interés teológico que provocó ese determinado progreso filosófico. En cambio, como Santo Tomás no nos revela a veces su último pensamiento filosófico sino a propósito de los problemas teológicos de que trata, nos encontramos con que no siempre nos es dado encontrar ese pensamiento plenamente desarrollado en sí mismo, y con que raramente podemos prever, sobre todo al principio de una cuestión, cuándo hablará de él. Acerca de lo que aquí nos interesa, no es al principio de su Comentario sobre la *Metafísica* de Aristóteles donde el Santo nos revela su pensamiento sobre la naturaleza y el objeto de esta ciencia, sino en el libro III, cap. 25, del *Contra Gentiles*, en donde se propone establecer *Que el fin de toda sustancia intelectual es conocer a Dios*. La sola enunciación del problema basta en efecto para hacer comprender con qué espíritu resolverá Santo Tomás este conflicto entre dos concepciones posibles de la metafísica, y cuál será su sentencia. Oigámosle hablar a él: "Aquello que sólo debemos amar por otra cosa existe en vista de lo que debemos amar sólo por él. En efecto, no podemos ir hasta lo infinito en el deseo de la naturaleza; de lo contrario tal deseo sería vano, ya que es imposible franquear lo infinito. Ahora bien, todas las ciencias, artes y actividades prácticas no deben ser amadas sino por otra cosa, porque su fin es el mismo saber, y no se halla en las humanas acciones ninguna que no esté ordenada a algún otro fin, salvo la consideración especulativa. Esto es verdad aun de los juegos, que parecen no tener fin alguno, porque tienen no obstante un fin conveniente, ya que gracias a ellos, nuestro espíritu se desentumece por decirlo así, y nos sentimos luego más fuertes para volver a nuestros estudios. De otra suerte, si se debiera amar el juego por él mismo, deberíamos jugar siempre, cosa que no hacemos. Las artes prácticas ordénanse pues a las artes especulativas, y, de la misma manera toda hu-

mana operación ordénase a la especulación intelectual, como a su fin. Ahora bien, siempre que las artes y las ciencias están ordenadas, el fin último depende del arte o de la ciencia arquitectónica cuyas prescripciones mandan a las otras. Por ejemplo, el arte del pilotaje del cual depende el fin del navío, es un arte arquitectónico cuyas prescripciones se imponen al arte de la construcción de los navíos. Tal es igualmente la relación de la Filosofía Primera a las otras ciencias especulativas. En efecto, todas las demás dependen de ella, en cuanto de ella reciben sus principios y directivas contra los que niegan sus principios; y a su vez, esta Filosofía Primera está totalmente ordenada al conocimiento de Dios como a su último fin; de ahí su nombre de ciencia divina. El conocimiento de Dios es pues el fin último de todos los conocimientos y de todas las operaciones del hombre".

¿Cómo se llega a esta conclusión? Trátase aquí de una cuestión completamente distinta de la del Comentario sobre la *Metafísica*. En este último texto, el problera era de saber sobre qué versa la metafísica, o, según se expresa Santo Tomás, cuál es su "sujeto". Problema puramente especulativo y aun abstracto, como se ve, ya que se trata en él de circunscribir el área de una ciencia, encontrando un "sujeto" real cuya esencia definiera el objeto de la ciencia en cuestión Este "sujeto" es el *ens commune*. Todo lo que trata del ser en cuanto ser depende pues de la metafísica, y, como los seres divinos merecen este título, entran, sin romper su unidad, en la ciencia de "lo que es" pura y simplemente. Mas la cuestión planteada por el *Contra Gentiles* es muy diferente. Santo Tomás pregúntase en ella si conocer a Dios es el fin de toda sustancia dotada de inteligencia. Esta vez es el teólogo el que habla, pero el teólogo no se separa jamás en él del filósofo, como se ve muy bien al fin del capítulo donde apela simultáneamente al Evangelio y a Aristóteles para garantizar su propia conclusión. En efecto, el Evangelio dice que los corazones puros verán a Dios, y que la vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero; mas estas palabras concuerdan con estas otras, de Aristóteles: la suprema felicidad del hombre es el conocimiento especulativo del más perfecto objeto de especulación ([5]). De modo, pues, que para

([6]) "Hinc est quod dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt (Matth.*, V. 8); et: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te solum Deum verum (Joan.*, XVIII, 3). Huic etiam sententiae Aristoteles in ultimo *Ethicorum* concordat, ubi ultimam hominis felicitatem dicit esse speculativam quantum ad speculationem optimi speculabilis." SANTO TOMÁS, *Contra Gentiles*, lib. III, cap. 25, fin. Cf. ARISTÓTELES, *Eth. ad Nic.*, X, 7, 1177 a 12-18.

conseguir, no la verdad completa, porque la del Evangelio se basta, sino la verdad vista bajo todos sus aspectos, basta prolongar aquí a Aristóteles con el Evangelio: la felicidad suprema del hombre, dice Aristóteles, es el conocimiento especulativo del supremo inteligible, que es lo divino; pues bien, precisamente, Jesús prometió a los corazones puros ver a Dios; así la suprema felicidad del hombre será la visión de la misma esencia divina por toda la eternidad. Y así tenemos a Aristóteles en la tarea de una *praeparatio evangelica* que él no previó; y su filosofía no se prestará a la colaboración que de ella se espera sin haber sido modificada para adaptarse al nuevo objetivo que Santo Tomás le señala. Notemos que Santo Tomás en modo alguno deforma la doctrina de Aristóteles en lo que atañe al objeto de la metafísica. Esta es también para él la filosofía primera, cuyo objeto es el ser en cuanto ser, y de la que todas las otras ciencias reciben sus principios; pero prodúcese en ella como una especie de desdoblamiento, o, cuando menos, los dos aspectos distinguidos ya por Aristóteles se jerarquizan a su vez en lugar de quedar simplemente yuxtapuestos. En vez de una metafísica que contendría a la vez "filosofía primera" y "teología", Santo Tomás habla de una "filosofía primera" ordenada totalmente al conocimiento de Dios, y que, por la misma razón, toma el nombre de "ciencia divina": *Ipsaque prima philosophia tota ordinatur ad Dei cognitionem sicut ad ultimum finem, unde et scientia divina nominatur.* La metafísica como ciencia de "lo que es" y de las propiedades del ser en cuanto tal no es pues aún la suprema ciencia; o, si se quiere, la metafísica no es todavía ciencia suprema en cuanto ciencia del ser así concebido. No lo es sino en cuanto esta ciencia de los primeros principios del ser se ordena totalmente en ella al conocimiento de Dios, el ser que "es", pura y simplemente. Si la metafísica es la ciencia del ser en cuanto ser adquirida con miras al conocimiento de Dios, es una ontología enteramente orientada hacia una teología. Que equivale a decir que, en la misma metafísica, la ciencia de la esencia del ser en general no está en ella sino en vista de la ciencia del supremo Existente.

Este texto ayuda a comprender cómo, al realizar su obra de teólogo, condujo Santo Tomás la filosofía por nuevos derroteros. El hecho de que cite constantemente a Aristóteles no prueba en modo alguno que se contente con seguirle. Puede uno convencerse de esto, comparando el papel que desempeñan las mismas fórmulas en su nuevo contexto tomista y en su antiguo contexto aristotélico. Es exacto que Aristó-

teles llamó a la metafísica "ciencia divina", porque, si hay una ciencia que trate de las cosas divinas, es ella (6); y no es menos cierto que Aristóteles dijo que la suprema felicidad del hombre está en la contemplación de las cosas divinas (7); mas no parece que llegase nunca a concluir que la ciencia del ser en cuanto ser estuviera ordenada toda entera al conocimiento de Dios. Sin duda, Aristóteles tiene a la metafísica por la más perfecta de las ciencias, y como enseña que saber perfectamente es saber la primera causa, síguese sin duda que Aristóteles concibió la metafísica como totalmente ordenada al conocimiento de esa primera causa. Nada de esto dijo, sin embargo, y quizás no podía decirlo siquiera, por la simple razón de que carecía en absoluto de la noción de una causa absolutamente primera. En el mismo texto que Santo Tomás, Aristóteles no dice sino esto: "Es pues claro que la ciencia a adquirir (es decir la metafísica) es la de las primeras causas, ya que decimos que conocemos una cosa sólo cuando conocemos su primera causa. Mas las causas se dicen en cuatro sentidos" (8). Y en efecto, también la materia es causa primera a su manera, en un universo como el de Aristóteles en que el Primer Motor inmóvil no es creador. El dios de Aristóteles es sin duda una de las causas y uno de los principios de las cosas (9), pero no la causa y el principio único. Por faltar la noción de creación hay en Aristóteles un ser que Dios no explica: el ser de la materia; la metafísica de Aristóteles no puede ordenarse, pues, "toda entera" a Dios, porque la materia se opone, como un dato irreductible al mismo Dios, a que la filosofía primera termine toda en teología. Nada de esto acontece en Santo Tomás, y por esto la fórmula que toma expresamente de Aristóteles, no sin modificar significativamente la letra, reviste en él un sentido nuevo: "Creemos saber con toda perfección cuando conocemos la primera causa. El hombre desea, pues, naturalmente, como su último fin, conocer la primera causa. Mas la primera de todas las causas es Dios. El último fin del hombre es pues conocer a Dios" (10). Nada hay aquí que se oponga a que la filosofía primera se ordene totalmente a Dios; más bien se diría que todo le invita a ello, porque siendo verdad que saber es saber por la causa, la ciencia por

(6) Aristóteles, *Metaf.*, A, 2, 983 a 6-11.
(7) Id., *Eh. Nic.*, X, 10.
(8) Id., *Metaf.*, A, 3, 983 a 24-27.
(9) Id., *Metaf.*, A, 2, 983 a 8-9.
(10) Tomás de Aquino, *Contra Gent*, III, 25, ad Amplius, naturaliter inest.

excelencia debe dirigirse a la causa por excelencia, que es Dios.

Lo que al principio puede parecer un simple progreso de detalle en la presentación de una tesis de Aristóteles, era al contrario una reforma de inmenso alcance. Si Santo Tomás se hubiera contentado con decir que la metafísica y la teología natural se ordenan a la teología de lo revelado como a su fin, su conclusión no interesaría sino indirectamente a la historia de la filosofía. Al afirmar que la filosofía primera está ordenada al conocimiento de Dios como a su fin, piensa en primer término en el conocimiento de Dios por la razón natural. Las palabras que terminan su frase bastan a probarlo: *unde et scientia divina nominatur.* Es pues la *prima philosophia,* o metafísica, la que se hace teología al ordenarse al conocimiento de Dios. Siendo esto así, toda la metafísica está apoyada, más allá del conocimiento de la esencia más universal, la del ser en cuanto ser, sobre *un ser* del cual muy bien se puede decir por el contrario que es eminentemente singular. Como lo dice el mismo Santo Tomás en los términos más claros posibles: "Cuando el hombre conoce un efecto cualquiera, naturalmente desea saber su causa. Y el entendimiento humano conoce el ser en general *(ens universale).* En consecuencia naturalmente desea conocer su causa, que no es otra que Dios... El conocimiento mismo de Dios es pues el último fin del hombre" ([11]). Por eso, como lo hemos dicho ya, es asimismo el fin último de la metafísica: *Est... ultimus finis hominis intelligere quoquo modo Deum.*

Si no era esto contradecir a Aristóteles, era al menos sobrepasarlo al aclarar una de las ambigüedades latentes de su doctrina, y esto sobre un punto del cual dependía el sentido de la metafísica entera. Aristóteles había dicho ya que el hombre se diviniza en la contemplación intelectual de lo inteligible, y que lo poco que podemos saber de las cosas divinas vale para nosotros más que el más profundo conocimiento científico de las cosas sensibles. Santo Tomás no se cansa de repetir estas palabras de un filósofo al que tanto estima, y al que siente aquí tan cerca de lo que más estima él mismo ([12]). No obstante, para él esto no basta. El término "teología" no designaba para Aristóteles sino una ciencia apenas accesible y miserablemente limitada, porque ante su objeto somos como el ave nocturna ante la luz del sol. Para

([11]) *Loc. cit.* ad *Praeterea, cujuslibet effectus.*
([12]) *Op. cit., I,* 5, ad *Apparet etiam.* Cf. ARISTÓTELES, 1, 5, 644 b.

Santo Tomás la teología adquiría una consistencia y una plenitud muy distintas por el hecho de que, habiendo hablado Dios, podía ella constituirse, partiendo de la revelación, como una ciencia de la fe. Sin duda que aun en este caso se debe hablar de la teología como de "eso poco que sabemos de Dios"; mas en primer lugar, por ir fundada en la fe, su certidumbre es inquebrantable, lo cual constituye una primera diferencia de capital importancia; y además, tratándose de la ciencia de la salvación, queda convertida en el fin vitalmente necesario de toda humana especulación. Constituída así en Sabiduría por excelencia, la *doctrina fidei* tiene, por decirlo así, asociada a su imperio a la modesta teología que incluía ya la metafísica de Aristóteles. Explotando a fondo esta prerrogativa de "fin último" a la que, como conocimiento natural de Dios *(quoquo modo)*, tenía derecho, la teología sobrenatural elevaba a la teología natural a la dignidad de fin de toda la especulación filosófica. No olvidemos por lo demás que, desde el drama del Calvario, las relaciones del hombre con Dios no eran las mismas que antes. Para Aristóteles, la oscuridad de nuestro conocimiento de Dios era la de un crepúsculo antes de una noche eterna; para Santo Tomás, es la del alba antes de un pleno mediodía que no tendrá fin. No es pues de extrañar que Santo Tomás ordene toda su metafísica al término ante el cual se detiene la de Aristóteles; el Ser divino no es ya para ella un ideal definitivamente inaccesible; sino al contrario, y en todo el sentido del término, un fin.

Para interpretar correctamente la doctrina de Santo Tomás, importa tener bien presente esta dualidad de planos, indispensables ambos, pero jerárquicamente ordenados. Se puede decir, en efecto, que toda su doctrina del ser lleva el cuño de esta distinción fundamental entre el orden del "ser en cuanto ser" que es el de la sustancia, y el orden de la causa de este "ser en cuanto ser" que es el de la existencia; y si se continúa el problema hasta su término, conduce el pensamiento hasta Dios. Según se subraye uno u otro aspecto de esta doctrina, llégase a dos interpretaciones muy diferentes del tomismo. Su verdadera interpretación es aquella que, como el mismo tomismo, mantiene simultáneamente los dos puntos de vista en su orden de subordinación jerárquica, pasando del uno al otro según la naturaleza de los problemas en cuestión, y siempre en el momento conveniente.

La persistencia, en el tomismo, de un plano aristotélico del ser concebido como idéntico a la *οὐσία* es innegable. Pues bien, si se plantean los problemas sobre este plano, no hay

cuestión siquiera de una distinción entre la esencia y el ser, ya que el ser y la οὐσία se confunden por definición. Cada vez que contempla las cosas bajo este aspecto, encuéntrase Santo Tomás por lo mismo en la primitiva posición del aristotelismo. Que es lo que hace en un pasaje justamente célebre de su Comentario sobre la *Metafísica,* y, por lo demás, nada más natural: si hay un momento en que el pensamiento de Santo Tomás debe aproximarse al aristotelismo hasta el punto de parecer confundirse con él, es cuando tiene que comentar a Aristóteles. Comparando este texto con el que nos da Santo Tomás, tendremos la doble ventaja de controlar las conclusiones a que nos conduce la ontología de Aristóteles, y de comprobar con cuánta fidelidad fué Aristóteles comprendido por Santo Tomás.

Trátase de un pasaje del libro IV, capítulo 2, de la *Metafísica,* que hemos encontrado ya ([13]). En el breve capítulo I, acaba de decir Aristóteles que hay una ciencia que estudia el ser en cuanto ser (τὸ ὄν ᾗ ὄν) y lo que en sí le pertenece. En el capítulo II, pregúntase qué significa la palabra "ser". Y responde: el ser se dice en múltiples sentidos, pero siempre en relación a una sola y misma realidad fundamental, que es la οὐσία. Llamamos a ciertas cosas "seres", porque son sustancias (οὐσία), y a otras por ser propiedades de una sustancia, y a otras en fin porque engendran alguna sustancia o la destruyen. Si, pues, hay una ciencia de todo lo que merece el título de ser, es porque todo lo que se llama con este nombre tiene a ello derecho por sus relaciones con la οὐσία. Por consiguiente, la ciencia del ser se refiere a la οὐσία, a sus principios y a sus causas. Por lo demás, al referirse al ser, habrá de extenderse, por lo mismo, a todos los aspectos del ser en cuanto ser. Por esta razón, principalmente, deberá tratar del "uno", porque "ser" y "uno" son una sola y misma cosa (ταὐτὸ καὶ μία φύσις); lo cual nos lleva a esta conclusión: que ser y uno son términos equivalentes. De ahí la célebre fórmula que ya hemos citado: "un hombre", "un hombre que es", y "hombre", son la misma cosa: ταὐτὸ γὰρ εἷς ἄνθρωπος καὶ ὢν ἄνθρωπος καὶ ἄνθρωπος (1003 b 26-27). En efecto, la realidad significada por estos términos distintos es una: "lo mismo que la realidad (o sustancia, o esencia = οὐσία) de cada cosa es una, y esto no por accidente, así también es una cosa que es (ὅπερ ὄν τι) (1003 b 32-34). La intención de Aristóteles en este

([13]) ARISTÓTELES, *Métaf.*, Γ (IV), 2, 1003 a 33-1004 a 9; en el Comentario de Santo Tomás, *In Metaph.*, lib. IV, lect. 2.

pasaje es pues clara: la metafísica tratará del uno, como trata del ser, porque no son sino dos nombres de esta misma realidad, la οὐσία, que es y es una de plena derecho. Si en alguna parte hay una doctrina de la identidad del ser y de la sustancia, es seguramente ésta; y concíbese sin dificultad que Averroes hubiera tenido conciencia de restablecer el aristotelismo auténtico al criticar la posición de Avicena en este punto.

¿Qué hará aquí Santo Tomás? Como comentador, exponer a Aristóteles tal cual es. Y no sólo como comentador, sino también porque, dentro de los límites exactos en que se desenvuelve la tesis de Aristóteles, es una tesis verdadera. Lo es en primer lugar en lo que concierne al ser y al uno: *unum autem et ens significant unam naturam secundum diversas rationes.* También lo es en lo que atañe a la quididad, o esencia (οὐσία) y al ser. La prueba es ésta: "No se engendra jamás un hombre *(homo)*, sin que se engendre un hombre existente *(ens homo)*; y nunca se corrompe un hombre, sin que se corrompa un hombre existente. Mas lo que se engendra y corrompe al mismo tiempo, no hace sino uno". Lo mismo sucede con el uno: "Cuando hay generación de *hombre*, el engendrado es *un hombre*, y también el corrompido, cuando hay corrupción". ¿En qué se distinguen, pues, estos dos términos? Porque en algo se deben distinguir; pues de lo contrario serían puros sinónimos que se podrían emplear uno por otro, cosa que no se hace. De hecho, explica Santo Tomás, los términos *homo, res, ens, unum*, indudablemente significan una y misma realidad, pero contemplada bajo diferentes razones. Esta realidad se llama *homo*, por su naturaleza de hombre; *res*, una cosa, por tener una quididad o naturaleza cualquiera; *ens*, ser, en razón de su acto de existir *(hoc vero nomen ens imponitur ab actu essendi)*; y en fin, llámase *unum*, es decir uno, en razón de su indivisión consigo misma. No obstante, lo que posee la esencia, lo que tiene una quididad en razón de esta esencia, y lo que es indiviso en sí, es la misma cosa: *unde ista tria, res, ens, unum, significant omnino idem, sed secundum diversas rationes* (14). ¿Quiere esto decir que entre la realidad existente y su existencia no hay ninguna distinción real sino al contrario identidad real absoluta, con sola distinción de razón? (15). No es esto al menos lo

(14) Tomás de Aquino, *In Met., loc cit.*, ed. Cathala, n. 549-553.

(15) Este es el texto en que principalmente se apoyan los que sostienen que Santo Tomás nunca admitió sino distinción de razón entre la esencia y la existencia. Véase la notable página de P. Pelster (en la revista "Scholastik", 1928, p. 265) traducida por el P. Descoqs, en *Archives de Philosophie*, vol. VI, c. 4, pp. 134-135.

que dice Santo Tomás. No habla aquí de la relación del *esse* a la *essentia,* sino de la relación del ens a la essentia; y lo que dice, junto con Aristóteles, es que lo que se designa con el nombre de "ser" es idéntico a lo que por otro lado se llama "uno", "cosa" u "hombre". Esto es cierto una vez constituído el ser; pero Santo Tomás añade lo siguiente, que no había dicho Aristóteles: *hoc vero nomen ens imponitur ab actu esendi.* Con otras palabras, así como el objeto de que se habla es una "cosa" por su quididad, por su acto de existir es un "ser". La quididad existente es pues idéntica al ser real definido por esta quididad. Que de un hombre que es se diga "es un hombre", o "es un ser", en ambos casos háblase seguramente de la misma cosa vista bajo dos aspectos diferentes; mas en modo alguno se sigue de ahí que el acto de existir *(actus essendi)* que da el ser a la esencia, no se distinga de la esencia misma sino con una distinción de razón. Todo sucede, pues, como si el tomismo hubiera heredado del Aristotelismo la noción de la sustancia concebida como un bloque ontológico sin grietas, en el que la esencia, la existencia y la unidad no son sino una cosa.

Es verdad que, como lo hemos dicho, Santo Tomás habla aquí como comentador de Aristóteles; pero se habrá de notar que, salvo su discreta alusión al papel fundamental del *esse* en la constitución del ser, ninguna protesta formula, no hace ninguna reserva, en una palabra, no muestra la menor veleidad de solidarizarse aquí con su autor. Más aun, no faltan textos, en las obras en que Santo Tomás habla indudablemente en nombre propio, que invitan a pensar que, para él como para Aristóteles, el ser real y la existencia no formaban sino uno. Hay, por ejemplo, en su *Comentario sobre las Sentencias,* la división tripartita del *esse* que ponemos a continuación: "Se ha de saber que *esse* se dice de tres maneras. Primero, llámase *esse* a la quididad o naturaleza de la cosa, como cuando se dice que la definición es la fórmula que significa lo que es el ser, y en efecto la definición significa la quididad de la cosa. En segundo lugar, llámase *esse* al acto mismo de la esencia; así, por ejemplo, vivir, que es el *esse* de lo que vive, es el acto del alma; y no el acto segundo, que es su operación, sino su acto primero. En tercer lugar, dícese *esse* a aquello que significa la verdad de la composición de los términos en las proposiciones; y en este sentido *es* se llama cópula; y así concebido, el *esse* no se halla plenamente constituído sino en el entendimiento que asocia o disocia los términos, pero se funda sobre el ser de la cosa *(fundatur in esse rei),* que es el acto de la esencia,

según se dijo más arriba a propósito de la verdad" ([16]).

Eliminemos el tercer sentido, que no concierne sino indirectamente al ser real. Y quedan dos sentidos del término *esse* admitidos por Santo Tomás, y, en cuanto se puede juzgar por ese texto, nada más que dos: por un lado, la essentia (o *quidditas*, o *natura*), que se la reconoce en que es objeto de definición; por otra parte, el acto primero de esta misma esencia, en virtud del cual es. El primero de estos dos sentidos es claro. Para aclarar el segundo, Santo Tomás recurre al ejemplo del alma. ¿Qué es el alma? Es la que ejerce las operaciones vitales en un cuerpo organizado. Tal es, en efecto, su *esse*, o ser, en el sentido de *essentia*, de *quidditas* o *natura*. Pero consideremos de más cerca la esencia así definida. ¿Qué hace esta esencia? Como lo hemos dicho ya, ejerce diversas operaciones vitales, tales como vegetar, crecer y otras del mismo género. Son éstos sus actos segundos. Para encontrar su fuente, hay que remontar más allá de lo que el alma hace, hasta lo que el alma es, es decir hasta su acto primero. Y vemos entonces que el alma es vida, y que, por ser el acto de su esencia, eso es su ser. El *esse* del alma, es eso en su acto más profundo: *esse rei est actus essentiae*.

Aceptemos este texto tal cual es. Si no dispusiéramos de ningún otro, nada autorizaría a suponer que Santo Tomás hubiera distinguido la existencia de la esencia. Nada prueba, en efecto, que el *esse* que aquí afirma como el acto de la esencia sea el acto de existir. Al contrario, la letra del texto sugiere que el *esse* de que se trata se confunde con el acto primero en virtud del cual cada esencia es precisamente lo que es. Por lo demás, el ejemplo que aquí emplea Santo Tomás, y que seguirá repitiendo en diversas obras a todo lo largo de su carrera, está literalmente tomado de Aristóteles ([17]), y su significado aristotélico al menos es claro. *Vivere est esse viventibus* significa que, del mismo modo que "hombre", "un hombre" y "un hombre que es" son una sola y misma cosa, así también "viviente", "un viviente", y "un viviente que es" son una sola y misma cosa. Poner este acto primero que es "vivir" es poner al mismo tiempo el "ser viviente" correspondiente. Nada más aristotélico que esta identificación del *esse* (τὸ εἶναι) con el acto primero o perfección primera, que hace que la sustancia sea y que sea lo que es ([18]). Al citar a su vez esta fórmula, el mismo Santo Tomás se coloca en el plano auténticamente aristotélico del ser sustancial

([16]) Tomás de Aquino, *In I Sent.*, d. 33, q. 1, a 1, ad 1.
([17]) Aristóteles, *De Anima*, II, 4, 415, b 13.
([18]) *Op. cit.*, II, 1, 412 b 9-10.

Toda sustancia es lo que es en virtud de un acto, y este acto, que la hace ser porque la hace ser lo que es, no es otra cosa que su forma ([19]). Lo que equivale a decir que estamos en el plano de la sustancia ya constituída, y que el problema metafísico de su relación a la existencia no se plantea siquiera.

Así acontece con mucha frecuencia en la doctrina de Santo Tomás, que se ve recorrida de un extremo al otro como por un vasto plano aristotélico. No sólo la recorre de cuando en cuando, sino que se puede decir que está normalmente en él. La filosofía, y aun la teología cuando echa mano de la filosofía, comienzan por poner o afirmar y resolver el problema del origen radical del ser, que es el de la existencia; pero una vez resuelto este problema inicial, ambas se interesan por "lo que existe". No es pues sorprendente que, en la obra de Santo Tomás, el nivel de la sustancia, de la esencia y de la causa formal sea aquel en que nos movemos casi de continuo. Tampoco es de extrañar que aquellos de sus intérpretes que se ocultan ante el problema de la existencia, busquen justificar la interpretación que dan de la doctrina de Santo Tomás invocando textos del santo en que nada tiene que hacer la noción de existencia.

Es un hecho de los más chocantes, que el universo de Santo Tomás, efecto contingente de una voluntad divina soberanamente libre, posea no obstante la misma estabilidad y la misma perdurabilidad en el ser que los mundos de Aristóteles y de Averroes, producidos sin embargo por su dios con la necesidad de una naturaleza; pero esas cualidades poséenlas por razones metafísicas completamente diferentes y hasta en condiciones totalmente diversas. El universo de Aristóteles depende del Primer Motor, que es su causa final, y que, en sentido menos directo pero muy real, es también la causa eficiente ([20]) de "lo que es", es decir de su ser, pero no lo es de su existencia. La prueba está en que no dependió del Primer Motor el que el mundo existiera o no, y que no

([19]) "Probat (Aristoteles) quod supposuerat. Et primo quod anima sit causa viventis corporis, ut forma: et hoc duplici ratione, quarum prima talis est. Illud est causa alicujus ut substantia, id est ut forma, quod est causa essendi (nótese la fórmula). Nam per formam unumquodque est actu. Sed anima viventibus est causa essendi; per animam enim vivunt, et ipsum vivere est esse eorum: ergo anima est causa viventis corporis, ut forma." TOMÁS DE AQUINO, *In II de anima*, lect. 7; ed. Pirotta, n. 319-320. Asimismo el "saber" es a la vez acto primero (ὡς ἐπιστήμη) y acto segundo (ὡς τὸ θεωρεῖν), pero el saber es en cuanto acto primero. Cf. *De anima*, II, 1, 412 a 6-11, y en el comentario de Santo Tomás, ed. Pirotta, n. 216.

([20]) E. GILSON, *L'esprit de la philosophie médiévale*, 2ª ed., Paris, J. Vrin, 1944, pp. 75-77.

depende siempre de él que cese o continúe existiendo. Todo lo contrario sucede con el mundo creado de los filósofos cristianos. Así como Dios es eternamente libre de crearlo o no, del mismo modo, y por la misma razón, es eternamente libre de reducirlo a la nada en cada instante de su duración. Bastaría para esto que Dios dejase de influir en él la existencia que le da, lo que equivaldría a aniquilarlo ([21]). Esta dependencia existencial respecto de su causa es característica del universo cristiano, y es en él inamisible. Y por eso mismo, como acto de la esencia finita, la existencia no le pertenecerá jamás con pleno derecho. Santo Tomás hace uso aquí de una comparación, que repitió muchas veces y cuyo valor no se puede menos de reconocer. Sabido es que, en la física de Aristóteles, los medios diáfanos, como el aire o el agua por ejemplo, son los sujetos receptores de la luz ([22]). Ahora bien, la luz impregna totalmente al diáfano que ilumina, pero no se le incorpora. La prueba está en que, en cuanto cesa la luz, el diáfano vuelve a la carencia de luz, que es la oscuridad. No sucede así con todas las energías físicas. Por ejemplo, cuando el fuego calienta una masa de agua, hace que esta masa posea la forma del calor, y por eso el agua continúa caliente después de retirado el fuego; en cambio el aire no recibe la forma del ser luminoso como el agua recibe la del calor; el aire es iluminado, pero no se hace brillante como el sol, principio de la luz. Por eso en cuanto el sol se oculta, el aire vuelve a la oscuridad. En este sentido, el sol es sin duda causa de la luz, no solamente *in fieri*, sino *in esse*. De análoga manera causa Dios la existencia. Y las expresiones que emplea Santo Tomás son de extraordinario vigor, pues dice que la luz: *quia non habet radicem in aere, statim cessat lumen, cessante actione solis* ([23]). La existencia constantemente infundida por Dios en los seres no echa pues en ellos jamás raíces; y si sustituimos la imagen del influjo con la del don, diremos que la existencia está en el ser creado como una donación perpetuamente revocable a voluntad del donante. De cualquier modo que nos representemos la distinción tomista de esencia y existencia, ése es el hecho que tenía por objeto formular. La existencia puede muy bien estar *en* la esencia, y hasta vamos a ver cuán estrechamente se encuentra a veces unida a ella, pero jamás es *de* la esencia. El único ser que existe por naturaleza es Dios; y así como el aire no puede llegar a ser el sol, así tampoco la criatura puede llegar a ser Dios. *Sic autem se*

([21]) S. Tomás, *Sum. Theol.*, P. I, q. 104, art. 3, ad *Resp.*
([22]) Id *In II de anima*, lib. II, lect. 14; Pirotta, n. 403-421.
([23]) Id *Sum. Theol.*, P. 1, q. 104, art. 1, ad *Resp.*

habet omnis creatura ad Deum, sicut aer ad solem illuminantem. La esencia de la criatura no es jamás su acto de existir (24).

Apresurémonos sin embargo a añadir que, si bien precaria de derecho, esta donación no deja de ser de las más estables, porque de hecho nunca será revocada. Indudablemente, si pluguiera al creador aniquilar su creación, podría hacerlo; pero no le place ni le placerá nunca. Santo Tomás, que está muy cierto de eso, justifica su convicción con muchos argumentos que acaso podemos dispensarnos de examinar el detalle (25), porque, y esto es con mucho lo que más importa entender bien, la cuestión de saber si Dios aniquilará o no la creación es esencialmente extraña al problema de la estabilidad intrínseca de los seres. Todos los teólogos cristianos están de acuerdo acerca del carácter absoluto de la omnipotencia divina, mas no todos hacen el mismo uso de este principio; y respecto a los que son filósofos, su incidencia sobre su filosofía está muy lejos de ser en todos la misma. Conocido es el papel que el argumento *de potentia Dei absoluta* desempeña en Ockham y sus discípulos. Su empirismo se acomoda a ella a maravilla. Un universo occamista es el lugar de acontecimientos que vemos que suceden, y de los que podemos preguntar cómo suceden, pero de los que siempre es imprudente afirmar que no podrían suceder de otra manera, ya que, si Dios lo quisiera, su omnipotencia le permitiría cambiar el curso de la naturaleza sin que nosotros nos diéramos cuenta de ello.

Tal actitud es muy diferente de la de Santo Tomás, para quien, puesto que Dios creó las naturalezas, en ellas hay que buscar la razón de lo que en ellas acontece. Por esa misma

(24) *Ibid.*, ad *Resp.*, fin.

(25) La cuestión es tratada sobre todo en *Sum. Theol.*, P. I, q. 104, a. 4: *Utrum aliquid in nihilum redigatur.* Nótese el carácter universal de la cuestión. La respuesta es negativa; Dios no aniquilará nada de lo que creó. En efecto, lo que a la criatura le viene de parte de Dios, o es natural o milagroso. Si se trata de un acaecimiento natural, su explicación hay que buscarla en la misma naturaleza de las cosas. Y como vamos a verlo, esa naturaleza exige que ninguna sea aniquilada. Si se trata de un suceso milagroso, las razones han de buscarse en el orden de la gracia, y más precisamente, de la manifestación de la gracia. Pues bien, está claro que Dios manifestó su poder y su bondad al crear el mundo, y sigue manifestándolo al conservarlo; pero no lo manifestaría destruyéndolo. Al contrario, sería imposible esa manifestación: "Unde simpliciter dicendum est quod nihil omnino in nihilum redigetur" *Loc. cit.*, ad *Resp.* cf. ad 1. Es interesante notar que la autoridad teológica invocada en el *Sed contra* en este artículo, es la del *Eclesiastés*, III, 14: "Didici quod omnia opera quae fecit Deus, perseverant in aeternum."

razón, en el tomismo, las cosas que en ellas se realizan y son inexplicables por ellas forman un orden de acontecimientos aparte, el orden del milagro, cuya explicación no se encuentra en la esencia de las cosas, sino en la voluntad de Dios. Lo mismo aquí. Cuando uno se pregunta si el ser creado es o no indestructible, la respuesta la hemos de buscar, no en la voluntad ni en la omnipotencia de Dios, sino en la naturaleza de los mismos seres creados. Indudablemente que, si Dios los crea, puede muy bien destruirlos; pero el problema es saber si hay alguna razón, siquiera ínfima, para pensar que, siendo lo que son, fueron creados para ser luego destruídos. Aquí, pues, no especulamos sobre lo que pudiera querer Dios, cuyas decisiones ignoramos; ni tampoco apoyamos la estabilidad del ser en la inmutabilidad de la voluntad divina, como lo hará Descartes más tarde; sino sobre la naturaleza directamente observable del ser creado. Pues bien, sobre este punto, Santo Tomás no duda lo más mínimo; las naturalezas creadas dan a entender que ninguna de ellas será reducida a la nada: *creaturarum naturae hoc demonstrant ut nulla aerum in nihilum redigatur*. En efecto, o bien las criaturas son inmateriales, o son materiales. Si son inmateriales, son formas puras, simples en cuanto formas, indivisibles y por consiguiente indestructibles. Como lo expresa Santo Tomás en una breve frase, *sunt inmateriales, et sic in eis non est potentia ad non esse*. Ya volveremos sobre esta fórmula. Si por el contrario, se trata de sustancias corporales, son seguramente corruptibles como sustancias, ya que sus formas pueden separarse de sus materias; pero la misma materia que entra en su composición es simple, y por consiguiente incorruptible. Si la forma se pierde (la forma del individuo, se entiende), la materia permanece ([26]). Con otras palabras, si partimos de la observación de las sustancias corporales y de la materia primera o prima, ninguna falla se descubre en ellas por donde pudiera entrar la nada. El ser de la sustancia nada incluye que anuncie el término o que lo prepare. No es ser que exista por sí mismo, pero sí es hecho para durar.

Por eso se puede afirmar que el universo eterno de Aristóteles está como incluído en el universo creado de Santo Tomás de Aquino. Este no ha existido siempre, pero podía haber existido; y de todos modos, una vez que existe, continuará existiendo siempre. Aristóteles no supo que el mundo no ha existido siempre ([27]), pero es porque, al identificar el ser con

([26]) *Sum. Theol.*, P. I, q. 104, a. 4, ad *Resp.*

([27]) "Tertius est error Aristotelis, qui posuit mundum a Deo factum non esse, sed ab aeterno fuisse, contra quod dicetur: *In principio crea-*

la sustancia, no tenía razón alguna para plantear tal problema. Aristóteles, lo mismo que Platón, buscaba dar razón del ser del movimiento, y, como Platón, ponía esta razón en el inmóvil. Ahora bien, en el plano definido de la sustancia, su explicación del ser era completa. Una vez puesta la materia y los Motores Inmóviles, los movimientos y las generaciones de las que resultan los seres en devenir explícanse perfectamente ([28]). No basta, pues, decir que Aristóteles tuvo razón hasta cierto punto; en este asunto del ser sustancial, la tuvo enteramente. Santo Tomás estima, pues, con él que, en el nivel del ser-sustancia, no tienen porque intervenir las nociones de creación y de conservación del mundo por Dios, puesto que el orden de las sustancias simples es tal que no hay en ellas ninguna *potentia ad non esse*. Nada prueba mejor lo distinto que es el plano en que aquí se mueve su pensamiento, de aquel en que el problema de la creación y la conservación del ser por Dios tienen en efecto por qué plantearse. O más bien, nada lo probaría mejor, si el mismo Santo Tomás no hubiera hallado manera de precisarlo más detenidamente. Contra un adversario que sostuviera que Dios no puede aniquilar a ninguna de sus criaturas, hay que responder, al contrario, que, considerado en sí mismo, un ser creado de la nada está siempre en potencia para el no-ser del cual salió, y que, por decirlo así, tiende a volver a él ([29]); pero aun entonces, la fórmula no es del todo exacta, porque toda criatura es ser, y el ser como tal no podría *naturalmente* tender a causar su propio no-ser. Al contrario, *ens, per se loquendo, est causa essendi;* por eso, en cuanto es, dura. Si, pues, a propósito de la criatura se puede hablar de cierta *potentia ad non esse* que radica en que recibió su ser de Dios, esta potencia no se encuentra en ella, sino más bien en Dios. ¿Cómo habría lugar, en el bloque ontológico que ella es, para retornar a la nada? Precisamente porque no existe de por

vit Deus caelum et terram" (Gen., I, 1). *De articulis fidei* en *Opuscula,* ed. P. Mandonnet, t. III, p. 3.

([28]) "Ex quo patet quod quamvis Aristoteles poneret mundum aeternum, non tamen credidit quod Deus non sit causa essendi ipsi mundo, sed causa motus ejus tantum, ut quidam dixerunt." *In VIII Phys.,* cap. 1, lect. 3, n. 6. Santo Tomás piensa aquí en un texto de la *Metafísica,* II (a), 1, 993 b 29-30. Cf. el comentario que hace, hablando de los dioses, causas no causadas de los cuerpos celestes: "Secundo quia nihil est eis causa, sed ipsi sunt causa essendi aliis. Et per hoc transcendunt in veritate et entitate corpora caelestia: quia etsi sint incorruptibilia, tamen habent causam non solum quantum ad suum moveri, ut quidam opinati sunt, sed etiam quantum ad suum esse, ut hic Philosophus expresse dicit." *In II Met.,* lect. 2, ed. Cathala, n. 295.

([29]) *Sum. Theol.,* P. I, q. 104, a. 3, ad I.

sí misma, no depende de ella el continuar existiendo o dejar de hacerlo. Digamos, pues, si se quiere, que hay en Dios potencia para aniquilarla; y no digamos que esté de suyo en potencia de dejar de ser. Por esto, hablando de las sustancias espirituales y de los cuerpos celestes, cuya sustancialidad es en efecto indefectible, Santo Tomás pudo escribir en una fórmula cuyos términos deberían ser todos muy considerados: *esse per se consequitur creaturae, supposito tamen influxu Dei; sicut lumen sequitur diaphanum aeris, supposito influxu solis. Unde potentia ad non esse in spiritualibus creaturis et corporibus caelestibus, magis est in Deo, qui potest subtrahere suum influxum, quam in forma vel materia talium creaturarum* (30). La cuestión de saber si un ser es corruptible o no redúcese simplemente a preguntarse si, dada la estructura de ese ser, hay o no en él alguna interna contrariedad de los elementos que lo componen, o al menos una materia imperfectamente actuada por su forma (como en todos los seres sublunares); en una palabra, un principio intrínseco cualquiera de corrupción. Por esto mismo decíamos que tal problema ha de ser discutido sobre el plano formal de la sustancia, abstracción hecha de la causalidad eficiente que ejerce la omnipotencia divina. Como dice Santo Tomás, "corruptible" e "incorruptible" son "atributos de la esencia" misma, primaria y directamente; a ella, pues, y no al poder divino

(30) *Sum. Theol.*, P. I, q. 104, a. 1, ad 1. Cf. *De potentia*, q. 5, a. 3. En este sentido han de entenderse los célebres textos sobre la inmortalidad del alma, en los que en vano se ha buscado la prueba de que Santo Tomás no distinguió realmente la esencia de la existencia. Existen sustancias compuestas de materia y de forma que, disolubles, están "in potentia ad non esse subjecti", aunque no lo estén "ad non esse simpliciter", ya que la materia como tal es indestructible. Cuando estas sustancias compuestas de materia y forma se corrompen, perdiendo su forma de la que se sigue su ser, puédese decir que la forma queda destruída, si se trata de una de esas formas que no pueden subsistir sin materia. Sin embargo, aun en este caso, se podrá comprobar que la forma no se ha destruído por sí misma; no era corruptible sino "per accidens", como consecuencia de la corrupción del compuesto fuera del cual no puede subsistir. Si por el contrario se trata de sustancias que sean formas subsistentes, una de las cuales es el alma humana, es incorruptible de pleno derecho. Como es forma, no puede perder su forma, ni por consiguiente el ser que sigue a la forma *(Qu. disp. de anima,* art. 14, ad *Resp.)*. Es pues exacto decir, en el plano del ser sustancia en que estamos, que el ser es tan inseparable del alma como la redondez lo es del círculo *(Sum. Theol.*, P. I, q. 50, a. 5, ad Resp., y P. I, q. 75, a. 6, ad *Resp.)*; el alma es pues inmortal, *supposito tamen influxu Dei*, con pleno derecho. Nótese, en *Contra Gent.*, una de esas enérgicas frases que suele emplear Santo Tomás: P. II, cap. 54, *Quod non est idem compositio ex substantia et esse et materia et forma*; cap. 55, *Quod substantiae intellectuales sunt incorruptibiles.*

hay que consultar para saber si hay que atribuírselos, o no ([31]).

La obstinada repetición, en las fórmulas tomistas, de la cláusula *supposito tamen influxu Dei,* no nos recuerda menos que el orden del ser sustancial no es último. Y hasta es lo que hace difícil a muchos espíritus entender bien el sentido de la ontología tomista. Paréceles a esos tales que, si se supone, en efecto, el influjo divino, basta para explicar la permanencia de las criaturas en el ser; pero que si se hace abstracción de él, nada queda en las criaturas que pueda explicar su permanencia. Esto es una vez más mezclar y confundir el problema de la existencia con el de la sustancialidad. Sin duda que están íntimamente unidos, pero son distintos sin embargo en la metafísica de Santo Tomás de Aquino. Que sea una forma simple o un compuesto de materia y de forma, la sustancia tomista es esencialmente "lo que es". Si se pregunta en virtud de qué existe, hay que responder que en virtud de su forma o, si ese es el caso, porque es una forma. Por eso Santo Tomás no cesa de repetir que donde haya una forma, hay ser: *esse consequitur ad forman.* ¿Qué quiere decir esto? "El ser acompaña a la forma", no significa que la forma sea la causa eficiente del ser de la sustancia ([32]). ¿Como podría serlo? Una forma no puede causar su propio ser, ya que tendría que ser primero para poder causarse. La forma es, pues,

([31]) "Corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentiam sicut principium formale vel materiale, non autem sicut principium activum, sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus." *Qu. disp. de anima,* art. 14, ad 5. Cf. "Non autem dicitur aliquid esse corruptibile per hoc quod Deus possit illud in non esse redigere, subtrahendo suam conservationem, sed per hoc quod in seipso aliquod principium corruptionis habet, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiae." *Sum. Theol.,* P. I, q. 50, a. 5, ad 3. Por eso no se puede argüir contra el carácter auténticamente tomista de la distinción de esencia y de existencia, con textos en que Santo Tomás afirma que el ser pertenece al alma, o al ángel, como la redondez al círculo. "Esse secundum se competit formae" *(ibid.,* ad *Resp.)* significa en efecto que el ser es un atributo esencial de la forma como tal, pero que lo es en el plano de la sustancia, estando ya resuelto el problema de la causa eficiente de su existencia.

([32]) "Esse comparatur ad forman sicut per se consequens ipsam, non autem sicut effectus ad virtutem agentis, ut puta motus ad virtutem moventis." *Qu. disp. de anima,* art. 14, ad 4. "Corruptibile et incorruptibile sunt essentialia praedicata, quia consequuntur essentia sicut principium formale, vel materiale, non autem sicut principium activum, sed principium activum perpetuitatis aliquorum est extrinsecus." *Loc. cit.* ad 5. Por lo que se refiere al ser de las formas intelectuales puras, véase *In Boetium de Trinitate,* qu. V, art 4, ad 4; en *Opuscula* ed. Mandonnet, t. III, p. 121.

principio de ser, y aun, si parece mejor, causa del ser en su propio orden, que es el de la causalidad formal. Causalidad muy real por lo demás, cuya intervención es necesaria para que la existencia de los seres sea posible. En este sentido, la forma es verdaderamente *causa essendi*, pero sólo en este sentido. Sin la forma, no hay sustancia; sin la sustancia, nada hay que pueda existir, y por consiguente no hay existencia posible. Con otras palabras, la forma causa el ser porque es causa constitutiva de la sustancia, única capaz de existir. O también, para repetir la comparación que tan frecuentemente emplea Santo Tomás, la forma es *causa essendi* para la sustancia, como lo diáfano es *causa lucendi* para el aire. Al informar al aire, la cualidad de "diafanidad" hace de él un sujeto apto para recibir la luz; del mismo modo, al constituir la sustancia, la forma produce el sujeto receptor de la existencia ([33]). Si bien tomada de una física hoy pasada, esta comparación conserva todo su valor ilustrativo para quien quiera comprender este capital aspecto de la ontología tomista. El papel propio de la forma es constituir una sustancia susceptible del acto de existir ([34]).

No será tiempo perdido detenerse un momento a meditar sobre esta fórmula literalmente cardinal. Si no se la comprende, en modo alguno es posible penetrar en la profundidad de la metafísica tomista; tampoco es posible, si se ignora su sentido, conocer con exactitud lo que uno se niega a acéptar. Afirmar la sustancia como el *proprium susceptivum ejus quod est esse*, o decir que *substantia completa est susceptivum ipsius esse*, es, en primer lugar, afirmar la suficiencia del ser substancial como tal, sobre el plano que le es propio y en el que desempeña una función que él solo es capaz de llenar. La sustancia, decíamos, es "lo que" existe, y es un *id quod est* en virtud de su forma. La forma es pues el acto último en el orden de la sustancialidad. Si debe añadírsele el *esse*, no será para hacer de él una sustancia, sino para hacer que esta

([33]) "Deinde quia ad ipsam aliam forman comparatur ipsum esse ut actus. Per hoc enim in compositis ex materia et forma dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis." *Contra Gent.*, II, 54, ad *Deinde, quia.*

([34]) "Per formam enim subtantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse." *Contra Gent.*, II, 55. Por supuesto que los textos en que la sustancia es llamada el recipiente de la existencia no se entienden en el sentido, absurdo, de que una sustancia, que aun no existe, estaría presente para recibir el acto de existir. La creación de la sustancia produce a la vez el *esse* recibido por la sustancia y la sustancia que le recibe.

sustancia exista. En otros términos, el *esse* no será nunca acto de la forma en el sentido o línea del ser en que la forma es acto de la materia. Es verdad que, no siendo de suyo sino ser en potencia, la materia no deviene ser en acto sino por la forma que, al constituir la sustancia, permite la existencia actual de la materia en el compuesto. La forma es pues para la materia una *causa essendi;* y *forma non habet sic esse per aliam formam,* como expresamente añade Santo Tomás. La forma no es puesta en su acto de forma por otra forma; es pues suprema, en el interior de la sustancia, en su propio orden de forma y de actualidad de la forma; ni tiene causa formal de su ser de forma: *nec habet causam formalem sui esse.* Lo que puede todavía recibir de actualidad complementaria no es, pues, de orden formal, sino, si así se puede llamar, de orden existencial: *habet tamen causam influentem ei esse.* Así, el acto que hace que la sustancia exista puede y aun debe añadirse al acto de la forma que causa la sustancia. Puede, porque si toda forma es acto, no todo acto es forma. La composición de la existencia y la esencia, si nos vemos obligados por otra parte a afirmarla, no podría pues ser sino la composición de un acto, que no sea el de la forma, con la forma del ser sustancial (35).

Esta composición, y en consecuencia esta distinción de la existencia y de la esencia, ¿la defendió Santo Tomás? La cuestión equivale a preguntarse si, más allá del plano Aristotélico del acto sustancial, Santo Tomás reveló otro plano, que sería

(35) *De spiritualibus creaturis,* art. 1, ad 5. Este punto fundamental, sobre el cual se ve que Santo Tomás se expresó con toda la energía que era de desear, es no obstante el menos comprendido por sus adversarios, y aun por sus partidarios, si hemos de creer a uno de ellos. "Los tomistas, asegura el P. Descoqs, suponen siempre que la existencia es una *forma* (subrayado por Descoqs) propiamente dicha, y debe ser tratada como tal: lo cual es el objeto mismo del debate, y lo que siempre niega Suárez; lo que sus adversarios dan siempre por averiguado, pero que no lo prueban jamás." (P. DESCOQS, *Le Suarézisme,* en *Archives de Philosophie,* vol. II, cuad. 2; París, Beauchesne, 1924, p. 205). Sin entrar en la discusión de la cuestión de hecho, que el mismo P. Descoqs da por resuelta sin dar pruebas de ello, y que, bajo esta forma universal no es por lo demás demostrable, diremos solamente que, si eso es así, la crítica de los tomistas por Suárez en modo alguno interesa a la doctrina de Santo Tomás de Aquino. Lo seguro es que Santo Tomás califica a veces al *esse* de *formale* "cum sit *(sc.* esse) formale, respectu omnium quae in re sunt" *(Sum. Theol.,* q. 8, a. 1, *Resp.);* mas nunca dijo, que sepamos, que el *esse* sea *forma.* La expresión que emplea significa simplemente que, con relación a la esencia que le recibe, el *esse* es, como la forma respecto de su materia, en la relación de "receptum ad recipiens." El *esse* se comporta pues formalmente, no materialmente, con respecto a la esencia a la cual pertenece. Véase *Sum. Theol.,* P. I. q. 4, a. 1, ad 3.

el del acto existencial. Para emplear una fórmula corriente, cuyo sentido deberemos precisar, nos preguntaremos si Santo Tomás sostuvo la "distinción real" de la esencia y la existencia. Algunos intérpretes de su pensamiento, aun entre los que se dicen sus discípulos, niegan que hubiera podido hacerlo, porque, razonan, tal distinción sería impensable. Sin embargo, aquí como en otras partes, la cuestión *an sit* es la primera que se ha de tratar. Si es cierto que Santo Tomás afirmó esta distinción, hay que decirlo, dejando para otro lugar de la discusión el problema de saber si esta distinción es o no es pensable, y en qué condiciones. Por el momento, dos comprobaciones se imponen. En primer lugar, entre los innumerables textos tomistas que se refieren a la distinción de esencia y de existencia, un ínfimo número, y proporcionalmente lo más pequeño posible, califica a esta distinción de "real". De hecho, sólo conocemos uno que sea incontestable; y es posible que haya otros, pero cuando uno ha leído y vuelto a leer, sin encontrarlo con más frecuencia, los textos en los que al parecer debería esta fórmula presentarse sola, no puede uno menos de concluir que Santo Tomás ha hecho de ella uso muy parco. Por lo demás es seguro que cuando ella se le ha presentado delante, el santo no ha reculado en su presencia. Más aun, la ha empleado en un contexto tal, que no se ve, después de haberlo leído, cómo su sentido preciso no deberá sobreentenderse siempre que Santo Tomás presente el *esse* como distinto de la *essentia.* Todo lo que se encierra en el género sustancia, dice en este pasaje, está compuesto *reali compositione.* La razón que da de esto basta, por sí sola, para establecer que su pensamiento implica verdaderamente el doble plano ontológico del ser sustancia y del ser existir, ambos requeridos por la plenitud del ser. En efecto, continúa Santo Tomás, "lo que entra en la categoría sustancia, es subsistente en su existir; preciso es, pues, que su existir sea cosa distinta de él". Toda la doctrina está encerrada en estas palabras. La noción completa de ser incluye a la vez la existencia *(esse)* y una cosa que existe (sustancia). Todo ser, en el pleno sentido del término, exige en consecuencia la co-presencia de estos dos elementos, luego también su distinción real, y en consecuencia, en fin, su composición real. Si su composición no fuera real, es decir si el *esse* no fuera *aliud* que el *id quod est*, como todas las sustancias de la misma especie tienen la misma quididad, el *esse* de la una sería el mismo que el de las otras, y no se distinguirían ellas entre sí. La distinción y la composición del *esse* y del *id quod est* es pues tan real como la que distingue, unos de otros, a los

sujetos realmente existentes. Lo que equivale a decir que no puede ser más real. Conclusión que es confirmada por esta advertencia complementaria de Santo Tomás: no sería posible, al contrario, la composición ni la distinción real de esencia y de existencia en la forma del compuesto, o en los accidentes de una sustancia, porque, no siendo ellos sustancias, no *son* (36). De modo que la ontología de la sustancia no puede resolver sola el problema del ser; pero sin ella, ni siquiera habría lugar de plantearlo.

No es pues posible dudar de que la distinción de esencia y de existencia haya sido concebida como real por Santo Tomás, al menos en el sentido de que no la concibió como una simple distinción de razón, fundada en la realidad. Por otra parte, es un hecho que la fórmula misma de "distinción real", que tantos tomistas emplean como la cosa más natural, no se encuentra sino muy raras veces en los textos de Santo Tomás. El detalle de las controversias a que ha dado lugar este problema es todavía muy imperfectamente conocido, para poderse decir con certeza cuándo y por qué se comenzó a emplear esta fórmula. Es probable que no dejara de influir en ello el deseo de oponerse decididamente a los partidarios de una simple distinción de razón; pero también es posible que los discípulos de Santo Tomás se hayan dejado llevar en este punto por la inclinación de una razón naturalmente sustancialista. Si el santo no habla habitualmente de una "distinción real" entre la esencia y la existencia, dice, en cambio,

(36) "Omne quod est in genere substantiae, est compositum *reali compositione*, eo quod id quod est in praedicamento substantiae, est in suo esse subsistens, et oportet quod esse suum sit aliud quam ipsum; alias non posset differre secundum esse a illis cum quibus convenit in ratione suae quidditatis; quod requiritur in omnibus quae sunt directe in praedicamento, et ideo omne quod est directe in praedicamento substantiae, compositum est saltem (porque puede estarlo además de materia y forma) ex esse et quod est. Sunt tamen quaedam in praedicamento substantiae per reductionem, ut principia substantiae subsistentis (la forma, por ejemplo), in quibus praedicta compositio non invenitur, non enim subsistunt, ideo proprium esse non habent: similiter accidentia, quia non subsistunt, non est eorum proprie esse; sed subjectum est aliquale secundum ea; unde propie dicuntur magis entis quam entia." *Qu. disp. de veritate*, q. 27, a 1, ad 8. El texto del *In librum Boethii de Hebdomadibus*, cap. II, en el que se habla de diferencia real entre el *esse* y el *quod est* (en *Est ergo primo considerandum...*) parece mantenerse en el plano del *esse quo est* familiar a Boecio, y no es decisivo en ningún sentido.

Cf. *I Sent.*, d. 19, q. 2, a. 2: "Respondeo esse est actus existentis inquantum ens est... Actus autem qui mensuratur aevo, scilicet ipsum esse aeviterni, differt ab eo cujus est actus, re quidem... Esse autem quod mensuratur aeternitate, est idem re cum eo cujus est actus, sed differt tantum ratione."

con mucha frecuencia que el acto de existir es *aliud*, y que "lo que es" o la esencia es *aliud*. Podríamos traducir el *aliud* por "otro", lo cual sería completamente correcto respecto al sentido, pero lo traducimos espontáneamente por "otra cosa". Pero en ningún modo es cierto que, si bien es "otro" o distinto de la esencia, el existir sea otra "cosa" que ella. Para esto sería necesario que el existir fuera una cosa, lo cual no es. En efecto, Santo Tomás no parece haber hablado jamás de él como de una *alia res* para distinguirlo de la esencia; y como distinción "real" evoca espontáneamente la distinción de una *res* y de otra *res*, concíbese que la fórmula que debía dar lugar a tantas controversias no haya sido de su devoción. Indudablemente que hoy supondría afectación no querer hacer uso de ella. Aun los que sostienen que Santo Tomás no admitió jamás sino distinción de razón entre la esencia y la existencia, imponen a sus contradictores la obligación de decir que la distinción de que se trata es una distinción real; pero acaso sería mejor olvidar luego la controversia y la fórmula, para fijar toda la atención en el hecho que tan poco felizmente intenta significar.

Este hecho es que todo ser que no sea Dios, compuesto o no de materia y forma, está necesariamente compuesto de "lo que es" y de su acto de existir *(esse)*. Si se trata de una sustancia puramente espiritual, supone al menos una composición, que es la dicha. Si se trata de una sustancia material, supone dos composiciones escalonadas en profundidad: la de la forma y de la materia, que constituyen la sustancia, y la de la sustancia así constituida con su acto de existir. Para comprender mejor la posición de Santo Tomás, vamos a considerar sobre todo los casos de doble composición, en los que la naturaleza propia de cada una se define por oposición a la de la otra. En primer lugar, es cierto que Santo Tomás enseña esta doble composición. He aquí una de las fórmulas más perfectas que nos haya dado: "En la sustancia compuesta de materia y de forma dase un doble orden: uno, de la materia a su forma; el otro, de la cosa ya compuesta al existir que participa *(alius autem* [*ordo*] *rei jam compositae ad esse participatum)*. En efecto, el existir de la cosa no es ni su forma ni su materia, sino un *aliquid* que viene a la cosa por su forma" ([37]). Respetemos este *aliquid*, para no traicionarlo al traducirlo por "una cosa", y retengamos solamente de este texto que el *esse* se añade a la cosa ya compuesta como sustancia. ¿Cómo concebir tal composición?

([37]) *De substantiis separatis*, cap. VI.

Un primer punto que hemos señalado ya, pero sobre el cual debemos volver, como sin cesar vuelve Santo Tomás, es que estas dos composiciones, y por consiguiente estas dos distinciones, se asemejan bajo cierto aspecto, pero difieren profundamente bajo otro. Parécense en que ambas son composiciones de acto y de potencia, es decir de un determinante y de un determinado; y difieren en que la composición constitutiva de la sustancia corporal es la del acto de la forma con la potencia de la materia; en cambio la composición constitutiva del ser existente es la del acto del *esse* con la sustancia misma, tomada como ya constituída, según acabamos de decir, pero todavía en potencia respecto del existir. Lo cual se encierra en una breve fórmula: *Nec est autem ejusdem rationis compositio ex materia et forma et ex substantia et esse, quamvis utraque sit ex potentia et actu* (38).

Puesto que estas dos composiciones no son del mismo orden, aunque ambas sean composiciones de acto y potencia, preciso es que la actualidad de que se habla no sea la misma en los dos casos. Lo que hace difícil comprender esta diferencia, es el hecho de que los dos actos, por diversos que sean, concurren ambos al mismo efecto, que es la existencia. En primer lugar la forma, porque ya hemos dicho que sólo el *id quod est* puede existir; pero este *id quod est* es siempre una sustancia. y como la sustancia es gracias a la forma, la forma es uno de los coprincipios de la existencia. En este sentido, todo lo que es, existe en virtud de su forma: *forma . . . potest dici quo est, secundum quod est essendi principium* (39). No solamente se puede, sino que hay que decirlo, porque si la forma no es el acto ontológico último, es, como acto propio del ser sustancial, el receptor y el trasmisor obligado del acto de existir. No olvidemos nunca la lapidaria fórmula que resume toda esta doctrina: *Per hoc enim in compositis ex materia et forma, dicitur forma esse principium essendi, quia est complementum substantiae, cujus actus est ipsum esse; sicut diaphanum est aeri principium lucendi, quia facit eum proprium subjectum lucis* (40). La fórmula al parecer tan oscura que divertía a Siger de Brabant, en que Santo Tomás decía del *esse* que es, "como constituído por los principios de la esencia", halla aquí su aclaración. Acordémonos, en efecto, de que por sí solo el existir finito no existe. No puede ser sino el de una esencia, y como la esencia es una condición necesaria del *esse*, es exacto decir que él resulta de ella: *Esse in re est et*

(38) *Contra Gent.*, II, cap. 54.
(39) *Loc. cit.*
(40) *Loc. cit.*

est actus entis resultans ex principiis rei, sicut lucere est actus lucentis ([41]). Si Santo Tomás añadió a veces la restricción *quasi*, es que en efecto la esencia y la existencia son imposibles la una sin la otra, tanto que se puede decir de la una que resulta de la otra pura y simplemente. Cúmplese, pues, lo que Santo Tomás repite tantas veces de la forma: que *en* ella y *por* ella llega el existir a la sustancia. De modo que, siendo principio y causa de existencia en el sentido que acabamos de definir, la forma lo es por ella misma, ya que es última en su propio orden; y no obstante, si bien no hay forma de la forma, debe haber un acto de la forma, que es precisamente el acto de existir ([42]).

Para que esta actualización de la forma sea posible, es preciso, en consecuencia, que, si bien es ella acto último en su orden propio, esté en potencia en otro orden. Que es lo que enseña Santo Tomás, pero en términos tales que desde este momento se echa de ver que le falta un lenguaje adecuado. Notemos con cuidado estas fallas en la terminología, que van muy unidas a la misma esencia del problema. Tales fluctuaciones de su lengua, que tan bien revelan los altos y verdaderamente últimos intereses metafísicos que aquí se hallan en juego, pueden servir lo mismo para discernir el profundo pensamiento de Santo Tomás, que para dar argumentos a quienes pretenden atribuirle una doctrina totalmente distinta de la suya. Y son, según el gusto de cada cual, o preciosas indicaciones sobre el verdadero sentido de la curva, o cómodos pretextos para escapar por la tangente. La lengua natural de la razón razonante es la de las esencias y de las sustancias; y si describimos la sustancia en términos de materia y forma, la noción de potencia evocará siempre al pensamiento la de materia, del mismo modo que la noción de acto evoca la de forma. Ahora bien, trátase aquí precisamente de sobrepasar el plano del ser sustancial como tal. Y esto no se puede hacer sin concebir la forma, que es acto, como acto en su orden y a la vez como potencia en otro. En otros términos, pídesenos concebir una potencialidad que en modo alguno sea la de la materia, puesto que es la de un acto. La lengua de Aristóteles se niega a proporcionar términos para una relación ontológica tan extraña al mismo aristotelismo; y por eso Santo Tomás se ve obligado con tan-

([41]) *In III Sent.*, dist. 6, q. 2, a. 2, *Resp.*

([42]) "Ea quae sunt formae subsistentes, ad hoc quod sint unum et ens, non requirunt causam formalem, quia ipsae sunt formae; habent tamen causam exteriorem agentem, quae dat eis esse." *Qu. disp. de anima*, qu. un., art. 6, ad 9.

ta frecuencia a calificar con un *quodammodo* (a modo de) a las únicas fórmulas de que puede echar mano. Las formas, dice, están "en cierta manera" en potencia respecto del existir que participan ([43]). En lo concerniente al papel determinador del *esse*, el embarazo parece menor, y Santo Tomás dirá ordinariamente sin dudar que es acto, pero también que es la "actualidad" de las formas o esencias, y también, según lo hemos visto, que el esse es "formal" respecto de todos los demás elementos de lo real ([44]).

En efecto, también aquí la noción de acto lleva naturalmente detrás de sí la de forma, si bien el acto existencial de la forma, por estar más allá del orden de la sustancia, está también más allá del orden de la formalidad.

La relación del existir a la esencia se presenta, pues, como la de un acto que no es una forma, a una potencialidad que no es una materia, es decir a cierta especie de potencialidad. Precisamente lo que ahora tenemos que establecer es la po-

([43]) "Ipsum esse est actus ultimus qui participabilis est ab omnibus: ipsum autem nihil participat; unde, si sit aliquid quod sit ipsum esse subsistens, sicut de Deo dicimus, nihil participare dicimus. Non autem est similis ratio de aliis formis subsistentibus, quas necesse est participare ipsum esse, et comparari ad ipsum ut potentiam ad actum; et ita, cum sint *quodammodo* in potentia, possunt aliquid aliud participare." *Qu. disp. de anima,* qu. un., art. 6, ad 2.

([44]) "Ipsum esse est actus formae subsistentis." *Qu. disp. de anima,* art. 6, ad *Resp.* "Esse est actualitas omnium actuum, et propter hoc est perfectio omnium perfectionum." *De potentia,* q. VII, a. 2, ad 9. "Unde ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum." *Sum. Theol*., P. I, q. 4, a. 1, ad 3. Si el texto que sigue es correcto, Santo Tomás hubiera hablado también siquiera una vez del *esse* como de una forma: "caret vero secundum se considerata (sc. materia), forma, per quam participat esse in actu secundum proprium modum. Ipsa vero res composita, in essentia considerata, *jam formam habet esse;* sed participat esse proprium sibi per formam suam." *De substantiis separatis,* cap. VI. La expresión "formam esse" no es en modo alguno incorrecta en la sintaxis de Santo Tomás, pero sin duda se trata aquí del ser esencial de la sustancia. El orden de las ideas es tal: el *esse* no es ni la materia, ni la forma, sino lo que le sobreviene al compuesto por su forma; en efecto, en las sustancias compuestas, la materia no posee por sí misma sino el ser en potencia; el ser actual sólo lo recibe de su forma; en cuanto a la sustancia compuesta, la forma está ya incluída en su esencia, pero el *esse* que le es propio partícipalo por su forma. Otra fórmula, indudablemente auténtica, representa otra aproximación de lo que Santo Tomás quiere decir: "Quodcumque ens creatum participat, ut ita dixerim, naturam essendi." *(Sum. Theol.*, P. I, q. 45, a. 5, ad 1.) Es pues bien claro que hablando rigurosamente el *esse* no es una *natura*, salvo en Dios como lo dice San Anselmo, y en consecuencia no podría haber en él *natura essendi;* mas Santo Tomás busca aquí la fórmula más enérgica que puede tener a mano para decir que, salvo en Dios, el *esse* es siempre participado; pone pues a aquella bajo un *ut ita dixerim* que reserva la distinción de la criatura y del creador.

sibilidad de tal relación, porque es posible preguntarse si, en el caso de que el acto de que se trata sea la existencia, es concebible su composición con una potencia cualquiera. Para poder entrar en composición real con la existencia, es preciso evidentemente que la misma esencia sea real, es decir que exista; lo que se llama composición real de esencia y de existencia, dirá alguien, debería pues llamarse más bien composición real de existencia y de existencia, lo cual es absurdo. En otros términos, si la esencia de que se habla existe, no tiene ya por qué hacer composición con la existencia; si todavía no existe, como aun no es nada, con nada puede formar composición ([45]). Formulada de esta manera, la objeción es irrefutable en su propio terreno; concíbese, pues, que quienes la sostienen no quieran salir de él, pues en él son irrebatibles; pero por la misma razón es ese un terreno en el que seguramente nunca será posible encontrar a Santo Tomás de Aquino. Tal como es aquí concebida, la distinción real, o la composición real, no aparece posible sino entre dos realidades completamente definibles aparte una de otra, y cada una de las cuales forme el objeto de un concepto distinto. Ahora bien, Santo Tomás dice precisamente que la existencia no es concebible sino como la de una sustancia que exista. Porque es exacto decir que, si la separamos del concepto de lo que existe, es decir de la sustancia o de la "cosa", la "existencia" como tal es un término sin contenido propio ([46]); pero no hay que apresurarse a concluir de ahí que

([45]) "Por el contrario, la esencia que hiciera composición *real* con la existencia estaría constituida *formalmente* como potencia *real*, capaz de entrar en composición real con el *esse* que define y le da la realidad. En la línea del *quid* puro, concédese sin duda ninguna que la esencia no tiene por qué ser completada, que es inteligible por sí misma, independientemente, si así se puede decir, de todo acto actual de existencia: pero también, en esta línea pura (es decir, prescindiendo de la existencia, ya que no existe), no hace composición con nada." P. Descoqs, *Thomisme et Scolastique*, en *Archives de Philosophie*, vol. V, cuad. 1; París, Beauchesne, 1926, p. 103. Cf. *op. cit.*, p. 101; y en *Archives de Philosophie*, vol. X, cuad. 4; París, Beauchesne, 1929, p 589.

([46]) "Negamos, pues, en absoluto que la existencia, contradistinguida adecuadamente de la esencia, constituya un concepto metafísico que exprese una realidad que no implique formalmente una esencia y que se oponga por sí misma irreductiblemente a la esencia. Desde este punto de vista, la existencia opuesta a la esencia, excluyéndola o prescindiendo de ella, no es sino una forma lógica perfectamente vacía... En una palabra, la existencia, *existentia, id quo formaliter ens constituitur actu*, no es un concepto, sino un *seudo concepto*. En cuanto al *esse* (o perfección), al *ser* propiamente dicho (por desgracia carecemos en francés de palabra para distinguir *ens* de *esse)*, no hay que oponerlo adecuadamente o realmente a la esencia: es *idénticamente el ens ut participium*, es decir la realidad individual, objeto de intuición sea sensible

lo que no es objeto de concepto tampoco es objeto de conocimiento, y que lo que no es objeto de conocimiento, no existe. Y esto es lo que se hace; porque, dícesenos, puesto que ni para el hombre, ni para Dios mismo el acto de *esse* no es concebible fuera de una esencia cualquiera, el *esse* no tiene existencia propia que le permita formar composición con la esencia, ni distinguirse de ella ([47]).

No se trata ya aquí simplemente de elegir entre dos posibles interpretaciones de la ontología tomista, sino entre dos concepciones heterogéneas de la misma filosofía. Que del *esse* no poseamos concepto propio y directo, todos están de acuerdo; pero la dificultad no está ahí. Dícesenos que lo que no es concebible no es pensable, y que lo que no es pensable, no es. Mas es posible que la metafísica de Santo Tomás exija un método más complejo que este conceptualismo intransigente, cuya ley parece a veces querer gobernar el entendimiento del mismo Dios. Si la ontología tomista incluye, como es indudable y lo hemos dicho ya, la de Aristóteles, debe en efecto reconocer, en la estructura de cada ser real, la presencia de una causa del ser, posible de encerrar en un concepto, y ésa es la esencia; pero si la ontología tomista encierra un esfuerzo por sobrepasar la de Aristóteles, poniendo más allá de la esencia un acto de la misma esencia, oblíganos entonces a reconocer la actualidad propia de un *esse* que, por trascender la esencia, trasciende asimismo el concepto. Los argumentos en sentido contrario son formalmente impecables, pero demuestran que Santo Tomás no hubiera podido distinguir realmente la esencia de la existencia, si hubiera identificado lo real con lo pensable, y lo pensable con lo que es objeto de concepto. ¿Cómo lo hubiera hecho? Exigir que el *esse* sea conceptualizable, es querer que sea una

sea intelectual, que, en cuanto real, es *tal* y de la que *nuestra* inteligencia está naturalmente ordenada a abstraer la quididad. El *esse real* implica formalmente la esencia, o no es." P. Descoqs, *Thomisme et Scolastique*, p. 112.

([47]) "Del mismo modo el *esse* no es objeto de concepto; nunca lo repetiremos bastante. Sólo cae bajo un concepto la esencia abstracta universal en cuanto significa perfección, y en consecuencia relación a su causa ejemplar, no en cuanto actualidad. La actualidad como tal no es objeto de concepto sino indirectamente, en la aprehensión de la esencia individual; no es objeto de nuestro *conocimiento*, a título de actualidad como tal, sino por la intuición." *Op. cit.*, *pp.* 111-112. "No sería posible pues hacer del *esse* un acto en el sentido estricto de la palabra. No es pensable, y en consecuencia no es para la inteligencia finita, como para Dios, sino en la medida en que se identifica realmente con la esencia que él realiza y en la que dice relación a la causa de la que procede." *Op. cit.*, pp. 121-122.

cosa; mas si lo que hemos dicho es verdad, el *esse* es el acto constitutivo último de todas las cosas, y en consecuencia no podría ser una de ellas. Es pues posible, para una ontología que no sea un "cosismo" integral, hacer composición del existir con la esencia y distinguirlo de ella.

Que esta composición y esta distinción no sean solamente de razón, es lo que ahora tenemos que demostrar. Podemos llegar a eso definiendo las mutuas relaciones de la esencia y del acto de existir en la estructura de la sustancia; pero acaso no sea inútil, antes de hacerlo, recordar dos principios aristotélicos que la ontología tomista de la existencia emplea, aunque aquí los emplee en un dominio donde Aristóteles nunca penetró. El primero es que toda composición que tenga por efecto a un ser dotado de unidad real, es la composición de una potencia con un acto. La segunda es que los diferentes géneros de causas (material, formal, motriz y final), pueden causarse unas a otras, sin que haya en eso ninguna contradicción: *causae ad invicem sunt causae, sed in diverso* genere ([48]). Expuesto esto, es ya posible demostrar que el existir puede y debe ser distinguido de la esencia de la que es acto, y que no se distingue de ella con una simple distinción de razón.

El principio que fundamenta la necesidad de esta distinción encuéntrase precisamente en el hecho que pasa por ser el que la hace inconcebible. El *esse*, se hace observar, no es concebible sino en una esencia. Nada más cierto; pero precisamente por esta razón, cuando se habla de un acto finito de existir, es necesario en absoluto que este acto y su esencia sean *aliud et aliud*. Existen indudablemente seres finitos, y son ellos los únicos seres de que tengamos experiencia; ahora bien, la posibilidad de un ser finito supone que su acto de existir sea "distinto" de su esencia. Si se tratara en efecto del *esse* puro, no sería así. El acto puro de existir es íntegramente acto, es decir que es en todos los aspectos y en todos los órdenes, por la sencilla razón que siendo anterior a todos como condición de su misma posibilidad, trasciéndelos a todos. El *esse* puro no es, pues, solamente ilimitado en el orden de la existencia propiamente dicha, lo es también en el orden de la esencia, porque precede a este orden y porque en consecuencia ninguna determinación esencial se aplica a él. Por eso, como lo hace notar Santo Tomás en el *De ente et essentia*, ciertos filósofos pudieron sostener que Dios no tiene esencia; como es el *esse* puro, lo que se llamaría su

([48]) *In V Metaph.*, cap. 2, lect. 2.

quididad o esencia se confundiría necesariamente con su *esse* (49). Por razones inseparables sin duda de su propia doctrina de los nombres divinos, da Santo Tomás la impresión de haber evitado negar pura y simplemente que Dios tenga una esencia; prefirió decir que la esencia de Dios es su mismo acto de existir. Mas de cualquier manera que se exprese, el hecho es lo que es: el *esse* puro no está determinado por ninguna esencia que le haría ser tal. En lo más elevado del ser, al que aquí queremos elevarnos, el problema de la relación de la esencia a la existencia se desvanece por reducción de la esencia al acto puro de existir.

Importa muchísimo no cometer error alguno acerca del *esse* del que vamos aquí tratando. Como lo diremos después, nuestra natural tendencia a confundir lo real y lo conceptualizable conduce inmediatamente la razón a conceptualizar el mismo *esse*. Cada vez que se deja uno arrastrar a hacerlo así, es decir cada vez que no lucha uno activamente contra esta tendencia natural a hacerlo, la afirmación del acto de existir redúcese a la del ser; y como el ser es lo que es, el *esse* objetívase en tal caso, por decirlo así, en concepto de la esencia. Dios, que es el *esse* puro, es en consecuencia concebido como una esencia infinita, que contiene eminentemente en sí la causa de todas sus participaciones posibles. Cada *esse* finito así entendido no es a su vez un ser sino a título de esencia, es decir en cuanto es definido y causado por el acto ya supremo de su forma. Lo que aun se sigue llamando *esse* no es ya en consecuencia sino la primera condición formal para que una cosa merezca el nombre de "ser". Todo lo contrario sucede con el *esse* tomista. En vez de ser una esencia infinita con pleno derecho a la existencia, es el acto absoluto de existir, en el que la existencia ocupa, por decirlo así, el lugar de la esencia. El Dios de Santo Tomás es el *esse*, y ninguna otra cosa; y su pureza existencial le distingue de todos los otros seres, cada uno de los cuales no es sino un acto de *esse* calificado y determinado a ser "tal ser" por una esencia que se le añade (50). Notemos con cuidado esta

(49) "Aliquid enim est, sicut Deus, cujus essentia est ipsum suum esse; et ideo inveniuntur aliqui philosophi dicentes quod Deus non habet quidditatem vel essentiam, quia essentia sua non est aliud quam esse suum." *De ente et essentia*, cap. VI (IV). Sin duda piensa aquí Santo Tomás en una fórmula de Avicena, que no repite expresamente haciéndola suya.

(50) "Sed esse est diversum in diversis. Nec oportet si dicimus quod Deus est esse tantum, ut in illorum errorem incidamus, qui dixerunt esse illud esse universale, quo quaelibet res est formaliter. Hoc enim esse, quod Deus est, hujus conditionis est, ut nulla additio sibi fieri

distinción fundamental, ya que por olvidarla algunos se preguntan en vano cómo una doctrina que pone al principio y origen de todo el acto puro de *esse*, puede evitar el panteísmo. La dificultad, del todo imaginaria, radica precisamente en que se confunde aquí el acto puro de existir con el concepto formal de una esencia pura, o en que se imagina un bastardo metafísico, que existiría como acto de *esse* y sería, no obstante, universal como esencia general del ser.

En otros términos, el *esse* existencial puro distínguese de todo lo demás por el rechazo que su plenitud opone a cualquier adición ulterior, mientras que la esencia está abierta a todas las adiciones que vienen después a determinarla.

Partamos, pues, del acto puro de existir, y no de su calco conceptual y abstracto. Si existe ese tal subsistente por sí, que sea el *ipsum esse*, sólo puede ser uno. ¿Pues cómo sería el existir puro y sin mezcla alguna de potencia, si fuera de él existiera alguna cosa real que él pudiera ser, y que sin embargo no la fuera, o que ésta no fuera él? Puédese, pues, afirmar que en virtud de su misma noción, el existir puro es único: *Ipsum igitur esse per se subsistens est unum tantum*. ¿Pero cómo sucede, por el contrario, que los seres sean múltiples? Para entenderlo, hay que admitir una diferencia radical entre lo que *es* el existir mismo, y lo que lo *posee*. Todo lo que es, fuera de Dios, *posee* la existencia *(omne autem quod est, esse habet)*, es decir que no la tiene sino como participación. Para explicar, pues, los existentes finitos dados en la experiencia, vémonos obligados a concebir a cada uno de ellos como compuesto de "lo que es" (su sustancia o esencia), y del acto de existir, o *esse*, en virtud del cual esta sustancia o esencia existe. La objeción que todos conocen es que, para distinguirse o componerse, es necesario que la esencia misma exista. Es muy exacto que la esencia debe a la existencia el poder hacer composición con ella, o distinguirse de ella; pero sin embargo también es cierto que componen o se distinguen *in diverso genere*. Si se hace uso de esta refutación dialéctica de la distinción de la esencia y de existencia, preciso es, en efecto llevarla hasta el fin, porque lo real, no es ni el *esse* ni la esencia, sino el ser que resulta de su unión. No solamente la esencia debe al *esse* la existencia que le permite componer con él, sino que el mismo *esse* finito debe a

possit: unde per ipsam suam puritatem est esse distinctum ab omni esse... Esse autem commune, sicut in intellectu suo non includit aliquam additionem, ita nec includit in intellectu suo aliquam praecisionem additionis; quia, si hoc esset, nihil posset intelligi esse, in quo super esse aliquid adderetur." *De ente et essentia,* cap. VI (IV).

la esencia el ser que le permite a su vez componer con ella. Es algo puramente imaginativo el representarse aquí un acto de existir, que se bastaría, informando, por decirlo así, a una esencia que no sería *nada* sin él. El acto finito de existir no es más capaz de existencia actual sin una esencia, que esta esencia sin su acto de existir; no se sigue sin embargo de ahí que uno no sea *nada* aparte del otro, a menos, por supuesto, que se considere como mutuamente adecuadas las nociones de *ser* y de *cosa*, en cuyo caso vese uno en la tarea imposible de componer el ser con los seres y la cosa con las cosas, cuando de lo que se trataba era de saber cómo y de qué están hechos el ser y la cosa mismos. Lo están de un acto de existir y de una esencia, ya que el *esse* confiere la existencia a la esencia que lo especifica, y recibe a su vez, no el ser que él mismo le da, sino la especificación que le califica como tal; al contrario, la esencia recibe sin duda la existencia en acto, pero ella pone en cambio la determinación formal sin la cual no existe acto finito de existir ([51]).

No hay pues que imaginar la composición metafísica de esencia y existencia como una composición física entre dos elementos cada uno de los cuales debería poseer ya, para hacerla posible, la existencia concreta que su composición tiene por fin explicar. Un existente no está compuesto de existentes, sino de elementos procedentes todos del orden del ser, aunque bajo diferentes aspectos. No sólo es posible que estos elementos componentes no sean nada unos sin otros, sino que es necesario, para que una composición y distinción distinta de la de simple razón sea posible entre ellos, que cada uno de esos elementos no sea en efecto *nada* de lo que el otro es. Tal es precisamente el caso. En una sustancia concreta realmente existente, la forma, tomada en sí misma, es un no-ser de existencia actual, porque, precisamente en tanto que forma no tiene ninguna otra existencia que aquella de que participa. Si ahora queremos hablar, no ya solamente de un no-ser de existencia actual, sino de un no-ser del acto o de la forma por la que una cosa participa de la existencia, en este caso es la materia, naturalmente desnuda de este acto, la que deviene un no-ser; en cuanto a la forma subsistente, no se presenta ya entonces como un no-ser, sino como siendo, al contrario, un acto. Tomada en sí misma, es exactamente la for-

([51]) Síguese, pues, que hay composición de dos órdenes de ser que podríamos decir casi esencialmente diferentes, el totalmente formal de la esencia y el del acto de existir: "esse enim quod hujusmodi est (a saber, el existir) est aliud secundum essentiam ab eo cui additur determinandum". *De potentia*, q. VII, a. 2. ad 9.

ma participante del acto último, que es el existir ([52]). Aquí volvemos a encontrar, bajo otro aspecto, el doble orden ontológico cuya presencia veíamos en el interior de la misma sustancia. La materia no tiene ser actual sino es por la forma; ¿quién negará no obstante que Santo Tomás ponga distinción real entre la forma y la materia? A su vez, la unión de la materia y de la forma no tiene existencia sino por su acto de *esse*, respecto del cual está en potencia, y del cual es verdaderamente distinta e inseparable, y con el cual debe necesariamente componer ([53]). Indudablemente estos actos superpuestos no son del mismo orden ni tienen el mismo valor. Hay entre ellos una jerarquía cuyo acto de *esse* es el más elevado. Si éste falta, no hay nada en ningún orden de ser concebible; mas lo propio de la ontología tomista es precisamente afirmar que la inversa es igualmente cierta. Puede haber existencia real sin que haya materia; pero no sin que haya una forma que reciba el acto de existir. La sustancia finita preséntase, pues, siempre en la existencia como una estructura formada de dos actos al menos, necesarios ambos a su existencia, y que se entredeterminan según órdenes diferentes: el *esse*, que da el acto existencial a la forma; y la forma, que determina en el orden esencial al acto mismo que la hace existir.

Colócannos estos análisis en presencia de un universo en el que el ser es esta vez muy distinto del mundo de Aristóteles. El corazón de lo real no es en él simplemente la sustancia que es, ni siquiera la forma cuyo acto la hace ser lo que es, sino el *esse* cuyo acto le hace existir. Vuélvese a encontrar aquí naturalmente, pero sobre otro plano y a una profundidad nunca alcanzada todavía, la fórmula neoplatónica del

([52]) "Si igitur per hoc quod dico *non ens*, removeatur solum esse in actu ipsa forma secundum se considerata est non ens, sed esse participans. Si autem *non ens* removeat non solum ipsum esse in actu, sed etiam actum seu formam per quam aliquid participat esse, sic materia est non ens, forma vero subsistens non est non ens, sed est actus, quae est forma participativa ultimi actus, qui est esse." *De substantiis separatis*, cap. VI; en *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. I, p. 97.

([53]) "In natura igitur rerum corporearum materia non per se participat ipsum esse, sed per forman; forma enim adveniens materiae facit ipsam esse actu, sicut anima corpori. Nam primo quidem materia est ut potentia respectu formae, et forma est actus ejus; et iterum natura constituta ex materia et forma, est ut potentia respectu ipsius esse, inquantum est susceptiva ejus. Remoto igitur fundamento materiae, si remaneat aliqua forma determinatae naturae per se subsistens non in materia, adhuc comparabitur ad suum esse ut potentia ad actum. Non dico autem ut potentiam separabilem ab actu, sed quam semper suus actus comitatur." *De spiritualibus creaturis*, qu. un., art. 1, ad *Resp.*

Liber de causis tantas veces citada y comentada en la edad media: *prima rerum creatarum est esse.* Ella no significa ya que la primera realidad que merezca el nombre de ser sea producida por un principio primero trascendente al ser mismo, sino que quiere decir, al contrario, que de un primer principio que es el *Esse* absoluto, vienen por vía de creación actos de *esse*, finitos y limitados por sus esencias, pero en cada uno de los cuales hállase en primer lugar, como condición de la posibilidad de todo lo demás, su propio acto de existir. En este sentido íntegramente existencial es en consecuencia verdad decir que el *esse* es la primera de las criaturas: *Primus autem effectus est ipsum esse, quod omnibus aliis effectibus praesupponitur, et ipsum non praesupponit aliquem alium effectum* (54). Puesto así por el acto creador como el fundamento mismo de la estructura de los seres, es el *esse* lo que hay en ellos de más íntimo: *Ipsum enim est communissimus effectus primus et intimior omnibus aliis effectibus* (55). Para obtener una noción correcta de la ontología tomista, basta extender a la noción de ser en cuanto ser las conclusiones válidas para cada sustancia en particular.

El universo tomista está poblado de actos individuales de existir. O mejor dicho, está hecho de ellos. Después de Dios, que es el *Esse* puro, absoluto y por lo mismo único, hasta la menor de las sustancias de las que se puede decir que son, cada ser posee en propio el acto de existir en virtud del cual es: *unumquodque est per suum proprium esse.* Es decir que todo lo que posee realmente la existencia es en fin de cuentas algo individual. Ahora bien, la ciencia no llega directamente sino a lo universal. Es pues inevitable que aun la más elevada de las ciencias, la metafísica, no llegue sino indirectamente a esos actos particulares de existir de los que decíamos que son lo que hay de más real en la misma realidad. Y por esta razón la hemos visto orientarse toda entera, al definir su objeto, hacia el conocimiento de un ser que sería verdaderamente, por la misma unicidad de una esencia indiscernible de su acto de existir, el Ser en cuanto Ser. Este *Esse* supremo, la metafísica puede y debe afirmarlo. Y hasta puede, después de haberlo afirmado, definir mediante una serie de juicios lo que no es y qué relaciones guardan con él los demás seres; pero aquí termina su esfuerzo. Para llegar más lejos, preciso es que Dios sea visto. Pero

(54) *De potentia,* q. III, a. 4, ad *Resp.*

(55) *De potentia,* q. III, a. 7, ad *Resp.* Cf. "Primus autem effectus Dei in rebus est ipsum esse, quod omnes alii effectus praesupponunt, et supra quod fundantur." *Compendium theologiae,* P. I, cap. 68.

el objeto de la metafísica no es hacérnoslo ver. Ni tampoco es ponernos en relación personal con el supremo Existir, captado desde este momento por un acto de amor que lo estrechase en cierto modo en las tinieblas, que es el oficio propio de la religión. La teología natural debe contentarse, pues, para poder hablar, con captar el *esse* divino en el concepto esencial de ser. Pero la metafísica debe hacerlo también. Y pues el existir propio de cada ser escapa al concepto, preciso es que nos contentemos con aprehenderlo en el ser, que es la determinación primera y más inmediata del acto de existir. Por eso el ser es el concepto supremo y el principio primero de nuestro conocimiento. Lo es y debe serlo, cualquier cosa que por lo demás pueda y deba decirse de la primacía del acto de existir. Si dispusiéramos de una intuición intelectual pura y libre de lo sensible, entonces tendríamos una ciencia del existir, y nuestra metafísica sería esta misma ciencia. De hecho, para nosotros, sustancias intelectuales, una ciencia del existir es una noción contradictoria y cosa imposible. Y así, por profundamente que haya trasformado la noción de ser, Santo Tomás no tenía razón alguna para modificar la de la ciencia del ser en cuanto ser, ni para descalificar la misma noción de ser como principio primero del conocimiento. Siendo ciencia primera, la metafísica ocúpase necesariamente del primer objeto de nuestro conocimiento natural, bajo el cual se hallan incluídos todos los demás. Y este objeto es precisamente el ser: *quod non est aliud quam ens. Naturaliter igitur intellectus noster cognoscit ens, et ea quae sunt per se entis inquantum hujusmodi* ([56]). Puédese decir de una ontología así concebida que es para nosotros la ciencia del inteligible por excelencia; o quizás con más exactitud la ciencia de lo que es por excelencia el inteligible para nosotros. Es, pues, para Santo Tomás lo que fué para Aristóteles: el conocimiento mejor adaptado a nuestro humano modo de concebir.

Parece no obstante necesario añadir que, desde Santo Tomás, la metafísica así concebida hubiera sido trabajada por una fecunda inquietud, nacida del sentimiento del límite existencial que en adelante debía contemplar en sí. En vez de ocuparse del ser integralmente sustancial de Aristóteles, debió, desde Santo Tomás, ocuparse de un ser cuya sustancialidad extiende sus raíces más allá de la misma sustancia. Debió, o mejor dicho lo hubiera debido, si una gran parte de

([56]) *In IV Metaph.*, lect. 6; ed. Cathala. n. 605. Cf. *In XI Metaph.*, lect. 5; n. 2211. *Contra Gent.*, lib. II, cap. 83. *Sum. Theol.*, P. I-II. q. 94, art. 2, ad *Resp.*

sus esfuerzos no se hubiera dedicado precisamente a hacer lo imposible para exorcizar, en el seno de la cosa, la presencia de una causa que no fuera una cosa, y para impedir que la ciencia de lo real por excelencia no chocase con lo "inconcebible" en el mismo corazón de la realidad. Por lo demás, la metafísica tomista, para no chocar consigo misma, canaliza inmediatamente la energía existencial, dondequiera que la encuentre, en el concepto de ser que la expresa inmediatamente; y luego en todos los conceptos de esencias que nos hacen concebible el mundo. ¿No son estas esencias como la sustancia inteligible de todo lo que es? Ni el mismo Dios podría crear esos monstruos que consistirían en actos finitos de existir carentes de toda esencia, es decir actos, al mismo tiempo finitos e infinitos, de existir. El mundo de Santo Tomás está, pues, poblado de seres, como lo estaba el de Aristóteles; nuestras ciencias siguen siendo conocimientos de "lo que es"; y nuestra ciencia suprema, la metafísica, es por lo mismo un conocimiento de lo que el ser es en cuanto es ser. Sin embargo, fuera de todo esto, la metafísica tomista está animada de una inspiración diferente de la de Aristóteles, porque el ser del cual se ocupa comunica con profundidades en cuyo dintel se había detenido siempre el pensamiento griego.

Puesto que expresa la naturaleza general de lo que es, y puesto que todo lo que verdaderamente es es una sustancia, la noción de ser debe encerrar la dualidad ontológica intrínseca a toda sustancia finita. En el *id quod est*, está el *id quod*, y el *est*, es decir, por un lado, el sujeto propio del existir que es la sustancia en cuanto tal; y por otra parte, el existir, que es el acto propio de la sustancia ([57]). Transportada al interior de la noción general del ser, esta faceta se expresa en la conocida fórmula: el ser es "lo que tiene el existir" ([58]). Por eso es que no sin razón lo que posee el existir *(esse habens)* toma el nombre de ser *(ens)*; en efecto, el mismo término de ser *(ens)* deriva de aquel que designa el acto de existir *(esse)*. Como dice Santo Tomás, *hoc nomen ens... imponitur ab ipso esse* ([59]). Entendamos por esas palabras, como él mismo lo precisa en otro pasaje, que el término *ens*, que principal y directamente significa la cosa *(res)*, consignifica no

([57]) "Per formam enim substantia fit proprium susceptivum ejus quod est esse." *Contra Gent.*, lib. II, cap. 55. Y más adelante: "Substantia completa est susceptivum ipsius esse."

([58]) "Ens dicitur quasi *esse habens;* hoc autem solum est substantia, quae subsistit." *In XII Met.*, lect. 1, ed. Cathala, n. 2419.

([59]) *In IV Met.*, lect. 2, n. 558.

obstante siempre el acto de existir ([60]). Una ontología que tenga por objeto el ser así concebido, descansa primero y necesariamente sobre la sólida base de las esencias aprehendidas por sus conceptos y formuladas por sus definiciones; pero siempre considerará, en la esencia conceptualizable, el acto de *esse* que no es conceptualizable, y significa el acto del juicio. Por eso sólo el juicio, que enuncia lo que es y lo que no es, llega al fin hasta la verdad de las cosas. Llega a su verdad porque, en y por las esencias, llega a los actos de existir. Por ahí se echa de ver cómo, en la doctrina de Santo Tomás, la verdad del juicio no tanto se funda en la esencia de las cosas, cuanto en el *esse* de éstas. La adecuación del entendimiento con la cosa, que es propiamente la verdad, halla su expresión completa en la operación de un intelecto que, sobrepasando la simple aprehensión de la quididad de un ser, llega al acto que la causa, porque lo *es* ([61]).

(60) *In I Periherm.*, lect. 5, n. 20.

(61) "Cum autem in re sit quidditas ejus et suum esse, veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ab esse imponitur; et in ipsa operatione intellectus accipientis esse rei sicut est, per quandam similationem ad ipsum, completur ratio adaequationis, in qua consistit ratio veritatis" *In I sent.*, d. 19, q. 5, a. 1, *solutio;* ed. Mandonnet, t. I, p. 486.

IV. LA ESENCIA CONTRA LA EXISTENCIA

En la historia del problema de la existencia, el nombre de Avicena evoca inmediatamente al espíritu un predecesor de Santo Tomás de Aquino. ¿No es el que Averroes persiguió con sus críticas y sarcasmos por haber sostenido, bajo la influencia de la noción religiosa de creación, que la existencia es un accidente de la esencia? ¿No le criticó el mismo Santo Tomás por haber, al sostener esta misma tesis, exagerado en cierto modo la distinción de la esencia y de la existencia e ignorado su íntima correlación? Hay no obstante no poco de ilusión en esta tradicional perspectiva. En todo caso, la influencia de Avicena ejercióse en un sentido del todo contrario a la ontología del existir; mas para comprender la razón de este hecho, es preciso remontar primero a las nociones de naturaleza y de esencia, fundamentales en su doctrina (1).

Las esencias de las cosas están o bien en las cosas mismas, o bien en el intelecto. Podemos, pues, contemplar la esencia bajo tres aspectos: primero, en sí misma, es decir fuera de las relaciones que pueda tener con el entendimiento o con las cosas; luego como incluída en los seres singulares; y en tercer lugar, como estando en el entendimiento (2). De la esencia así concebida en ella misma, con su doble ramificación sobre el entendimiento por un lado, y sobre los reales singulares por otro, puédese decir que está en el corazón mismo de la doctrina de Avicena, y, en todo caso, de su ontología. Todo lo que existe tiene una esencia, por la que es lo que es. A esta esencia, según lo veremos, se debe la necesidad que funda al ser, y por consiguiente su existencia misma. Ahora bien, la esencia tiene por propiedad ser una, es decir ser en sí misma exclusivamente lo que es, sin confundirse con ninguna otra cosa, ni siquiera con las propiedades que de ella derivan.

(1) Citaremos a Avicena según la edición siguiente: *Avicenae perhypatetici philosophi ac medicorum facile primi opera in lucem redacta, ac nuper quantum ars niti potuit per canonicos emendata,* Venecia, 1508. Indicaremos el folio (f.), recto o verso (r o v), columna de izquierda o de derecha (a ó b).

(2) Avicena, *Lógica*, P. I, f. 2, r b. (La *Lógica* de Avicena no lleva letras marginales.)

Tomemos por ejemplo a un hombre. Tiene una esencia, que es la humanidad y la que lo define en su ser. Sin duda posee también, como los demás hombres, las propiedades comunes al hombre, como ser capaz de reir, de llorar y otras; pero todas ellas son consecuencia de la presencia en él de esta esencia, que aparece al mismo tiempo que un alma racional informa a una materia apta para recibirla, la humanidad (3).

La actitud de Avicena en presencia de la esencia es notable, y siempre la misma. Que hable de ella como lógico, o como metafísico, siempre se niega a considerarla como siendo, de suyo, universal o singular. La esencia es neutra y como indiferente a la singularidad o universalidad; y hasta esa es la razón por la que, no teniendo de suyo ni una ni otra, puede ser universal en el entendimiento y singular en las cosas: "Para tomar un ejemplo del orden del género, diremos que *animal* es en sí una cosa, y que es el mismo, ya se trate de un sensible, o de un inteligible en el alma. En sí mismo, *animal* no es ni universal ni singular. En efecto, si fuera de suyo universal, de modo que la animalidad fuera universal en cuanto animalidad, no sería posible que hubiera ningún animal particular, sino que todo animal sería universal. Si por el contrario *animal* fuera singular, por el mero hecho de ser animal, no podría haber sino un singular, a saber, ese al que pertenece la animalidad, y ningún otro singular podría ser animal. De modo que, tomado en sí, *animal* no es otra cosa que esta intelección en el pensamiento, animal; mientras se lo concibe como siendo animal, no es sino animal, y nada más *(et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum);* pero si además se lo concibe como un ser universal, o singular, o alguna otra cosa, concíbese así, además de este *animal,* algo accidental a la animalidad *(quod accidit animalitati)*" (4).

(3) *Op cit.*, P. I, f. 4 r a.

(4) *Op. cit.*, P. III, f. 12 r a. Cf. la fórmula tan citada en la Edad Media, *equinitas est equinitas tantum:* "Diffinitio enim equinitatis est praeter diffinitionem universalitatis, nec universalitas continetur in diffinitione equinitatis. Equinitas enim habet diffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas; unde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum nec est existens in his sensibilibus nec in anima, nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis. Sed ex hoc quod est equinitas tantum, unitas autem est proprietas quae cum adjungitur equinitati fit equinitas propter ipsam proprietatem, unum. Similiter etiam equinitas habet praeter hanc multas alias proprietates accidentes sibi. Equinitas ergo ex hoc quod in diffinitione ejus conveniunt multa est communis, sed ex hoc quod accipitur cum proprietatibus et accidentibus signatis est singularis; equinitas ergo

Esta fórmula permite comprender lo que quiere decir Avicena cuando afirma la existencia como un accidente de la esencia. La existencia no puede ser otra cosa, en una doctrina que, partiendo de la esencia, considera como accidental respecto de ella a todo lo que no está inmediata y necesariamente incluído en su definición. Tal es, por ejemplo, el caso del uno. La unidad es una propiedad que acompaña inseparablemente a la sustancia, y que en consecuencia no podría existir en sí misma, independientemente del ser del que se dice que es uno. Sin embargo, cualquiera que sea la sustancia que se define, para nada entra la unidad en la definición de su esencia. En efecto, toda definición se hace mediante el género y la diferencia específica; mas el uno no es el género ni la diferencia específica de ninguna sustancia; por consiguiente no entra en su definición; y como no es ni el género ni la diferencia específica, es un accidente. Accidente por lo demás de un tipo muy particular; porque bien mirado, lo uno no es otra cosa que la sustancia considerada en su indivisión consigo misma, de modo que es inseparable de ella; mas la noción de unidad, que designa este hecho, añádese a la de la sustancia, y por consiguiente significa un accidente (5). La unidad, pues, es una especie de accidente inseparable del ser de todo lo que es. Conclusión inevitable en una doctrina de la naturaleza o de la esencia "común" tal como la de Avicena. La esencia del "caballo" o la de "hombre" no son otra cosa que la "equinidad" o la "humanidad", sin condición de unidad o de pluralidad. Precisamente en cuanto hombre, el *homo* que significa la *humanitas* no es ni uno ni múltiple; de suyo es extraño al número (6). La unidad no es pues sino un accidente suyo.

Lo que es cierto del uno, lo es también del ser. Analícese una esencia cualquiera, y en ella no se encontrará el ser ni como género ni como diferencia específica. Y por esta razón la esencia de la especie puede realizarse en una pluralidad de individuos, porque si la esencia del hombre, por ejemplo, incluyera de pleno derecho su existencia, no sería sino uno.

in se est equinitas tantum." AVICENA, *Metaphysica*, tr. V, cap. I, f. 86 v a. Cf. 86 v b.

(5) AVICENA, *Met.* tr. III, cap. 3, f. 79 r a C; nótese la fórmula: "sed est (unitas) quiddam comitans substantiam, sicut jam nosti; non ergo dicitur de eis sicut genus, vel sicut differentia, sed sicut accidens; unde unum est substantia, unitas vero est intentio quae est accidens; accidens autem quod est unum de quinque universalibus, quamvis sit accidens secundum hanc intentionem, potest tamen concedi esse substancia". Cf. 79 v a, arriba de la página.

(6) *Op. cit.*, tr. V. cap. I, f. 87, r a C.

por esto mismo es inseparable de la esencia, como la misma esencia es inseparable de su unidad. La unidad es pues un accidente inseparable de la esencia. Lo mismo sucede con la existencia. Todo ser real es una esencia realizada por su causa, y en primer lugar por su causa primera, que es el Ser necesario o el Primero. La esencia existente es, pues, un posible realizado. Pues bien, si tomamos este posible en cuanto realizado por su causa, aparécenos como una esencia que, posible en lo que de ella depende, vuélvese necesaria por la eficacia de su causa. La existencia se ofrece, pues, aquí como una ulterior determinación de la esencia. Puédese decir que se añade a la esencia, pero también hay que decir que de ella deriva. La existencia preséntase, pues, en Avicena como un "concomitante" extrínseco de la esencia tomada en su quididad pura (ya que ésta no la incluye en su definición), pero que la acompaña necesariamente en virtud de la causa que la realiza ([10]).

Siendo esto así, se puede decir que, en un primer sentido. la doctrina de Avicena prepara la de Santo Tomás sobre la distinción de esencia y existencia, pero que en otro segundo sentido anuncia la doctrina más opuesta. Lo que Santo Tomás guardará de la doctrina de Avicena es su punto de partida, es decir, esta advertencia, de capital importancia, que la difinición de la esencia no incluye su existencia. Preciso es, pues, en ambas doctrinas, que la existencia se añada a la esencia, y en las dos también que al acto creador pertenezca añadírsela; hay, pues, distinción de esencia y de existencia en Avicena, en el sentido general en que se puede decir que la hay en todo creacionismo, es decir, en toda doctrina en que la causa de la existencia del ser finito le es radicalmente extrínseca, por encontrarse en último término en Dios. En este sentido, todos los teólogos cristianos la admiten; pero no tratamos aquí de ella en este sentido. La cuestión es, en efecto, saber si, en el ser actualmente realizado por su causa, debe la existencia ser puesta aparte de la esencia, y aun más exactamente como acto de la esencia. Sabemos ya que así es para Santo Tomás; ¿pero es también así para Avicena? Todo inclina a dudar de que así sea.

Notemos en primer lugar que en ninguna parte, ni en Avicena ni en sus intérpretes, se encuentra nada que se parezca a la distinción de esencia y existencia tal como la formuló tantas veces Santo Tomás. Nunca hicieron uso de semejante fórmula. Si se le atribuye la tesis que esa fórmula

([10]) Véanse los excelentes análisis de Goichon, *op. cit.*, p. 118.

define, es porque, habiéndola deducido con frecuencia Santo Tomás del principio, auténticamente aviceniano, que la noción de esencia no incluye la existencia, se ha discurrido espontáneamente como si, en Avicena, el mismo principio hubiera engendrado la misma consecuencia. Mas no es así; porque si bien, en las dos doctrinas, la existencia se añade a la esencia, no se añade de la misma manera. Según Santo Tomás, el *Esse* del creador crea libremente un *esse* finito que, como acto de la esencia, constituye un ser actualmente existente. Según Avicena, la necesidad intrínseca del Primero —no hay que olvidar que su nombre es *Necesse esse*— expándese, por decirlo así, fuera de sí comunicándose a todos los posibles de que está lleno su entendimiento, y a los cuales su voluntad, que es una con el entendimiento, no puede menos de consentir. La existencia de la esencia finita no es, pues, un acto que la creación le comunica, sino, según la fórmula del mismo Avicena, un concomitante que de él deriva o que le acompaña. No decimos que resulte de él. Como lo hemos visto ya, de por sí misma la esencia es existencialmente neutra; no incluye ni tampoco excluye a la existencia, y precisamente por eso es en todo el sentido de la palabra un puro posible. Mas cuando el flujo divino que actualiza a todas las cosas la toca y la atraviesa, ya se puede decir que la existencia llegó a ella y la acompaña en adelante, mientras dura, como una calificación de lo que ella es. Por eso no habla nunca Avicena de una distinción de la esencia finita y de su existencia, ni siquiera le ocurre pensar en ella. La accidentalidad de la existencia con relación a su esencia no tiene, según él, por corolario la distinción real de la esencia y de la existencia; ya que, en la esencia real, este accidente que se llama la existencia acompáñale necesariamente en virtud de su causa. El existente finito de Avicena es el mismo posible, eternamente subsistente como posible en el divino entendimiento, que se halla puesto como existente en virtud de la necesidad de su causa. La existencia del posible aviceniano no es el acto de existir en virtud del cual este posible existe, sino el mismo posible puesto por su causa como existente.

Si esta interpretación de Avicena es correcta, permítenos aclarar un hecho histórico del que se puede deducir que, si no fuera correcta, constituiría una desconcertante anomalía. Conocida es la influencia que Avicena ejerció en el pensamiento de Duns Scot; mas también sabemos que Duns Scot rechazó de plano la distinción real de esencia y existencia. Seguramente, Duns Scot no siempre siguió a Avicena, y

podríase considerar este punto como uno de aquellos en que se apartó de su compañía; pero la hipótesis es aquí poco verosímil, porque, para admitirla, habría que suponer que Duns Scot y Avicena se hubieran separado en virtud de un mismo principio, y, si podemos decirlo así, que se hubieran separado desde el mismo punto de partida.

Este punto de partida no es otro que la noción aviceniana de la esencia o naturaleza común, que Duns Scot profesó siempre sin restricción alguna. Para él, lo mismo que para Avicena, la "naturaleza" no es de suyo ni universal ni singular, sino indiferente a la universalidad lo mismo que a la singularidad. Para que sea universal, es necesario que el intelecto la ensanche en cierto modo, atribuyéndole la universalidad; y para que sea singular, es preciso, al contrario, que un principio de determinación sobreañadido la contraiga, por decirlo así, haciendo de ella un singular. De suyo, la "equinidad" no es, pues, ni el concepto de caballo, ni un caballo; no es sino la esencia común que indiferentemente puede devenir lo uno o lo otro; como dice Avicena, *equinitas est tantum equinitas* (11).

¿Qué es pues esta naturaleza? Si nos preguntamos qué ser le corresponde, habrá que distinguir los diversos estados en que es posible encontrarla. Al principio no tiene ella más ser que el de un objeto del entendimiento divino que la produce. No es una pura nada. Objeto del entendimiento de Dios, posee el ser de tal objeto, o, si se quiere, su "ser de objeto", es decir un ser inteligible. En cuanto puede ser producido por Dios en forma de criatura actualmente existente, este objeto del entendimiento divino preséntase como un "posible". Como posible posee también su *esse*, que es de un posible. Tomemos como ejemplo al hombre como concebido por Dios. Es un objeto del entendimiento divino, que puede, si Dios lo quiere, ser dotado de existencia actual. Si su noción fuera contradictoria, ya no sería un posible, pues la existencia le repugnaría. Sería, pues, una pura nada; pero no lo es, pues es un posible. Ahora bien, este posible no es otro que la naturaleza común, o esencia, igualmente indiferente a la universalidad del concepto que a la singularidad del existente. La creación es el acto por el cual tal esencia es puesta en la existencia actual que conviene al singular.

Échase de ver por ahí cómo se plantea, en la doctrina de Duns Scot, el problema de la relación de la esencia a la existencia. Está enteramente dominado por el punto de vista de

(11) Duns Scot, *Opus oxoniense*, lib. II, dist. 3, q. 1, n 7.

la esencia, ya que toda esencia, como tal, existe. A cada estado de la esencia corresponde un *esse* que en cierto modo le es proporcionado. Siendo esto así, nunca hay esencia sin su existencia correspondiente; o por mejor decir la existencia no es otra cosa que la modalidad de ser propia de la esencia tomada en cada uno de los estados en que se encuentra. Es, pues, inconcebible una distinción real de esencia y existencia en esta doctrina, en que la esencia posee inmediatamente la existencia propia que encierra. Como lo dice un autorizado comentarista de Duns Scot: "es sencillamente imposible que una esencia cualquiera esté en el *esse* posible sin existencia en el *esse* posible, o que esté en el *esse* actual sin existencia en el *esse* actual" ([12]). Es decir que las determinaciones de la existencia siguen a las de la esencia, o, en otros términos, que la esencia es la medida de la existencia concebida como su simple modalidad. Tal es al menos la interpretación de la ontología escotista que el mismo comentador nos propone: "Así como la esencia del hombre en *esse* real y actual se encuentra puesta en el tiempo, de la misma manera la existencia en el *esse* real y actual conviene a la esencia del hombre tomada precisamente en un tal ser real y actual. Es pues sencillamente imposible que la esencia del hombre en *esse* real y actual se distinga realmente de su existencia tomada precisamente en *esse* real y actual." En efecto, añade este escotista: "La esencia del hombre en *esse* real y actual es anterior a su actual existencia. Esto es evidente, porque una cosa es naturalmente anterior a su modo intrínseco; pues bien, una existencia tal pertenece a la esencia en razón intrínseca de la misma esencia, ya que por la definición de una cosa se demuestra su existencia. En cualquier ser, pues, que se ponga la esencia, es ésta puesta antes que la existencia y como su causa intrínseca" ([13]).

Podemos estar seguros de que el comentador no traiciona aquí su texto, porque Duns Scot tomó ocasión de explicarse sobre este punto a propósito del problema de la individuación. Cierto doctor, que no es Santo Tomás, había sostenido que la sustancia material es individualizada por su existencia actual, es decir, empleando el lenguaje técnico de Duns Scot, por su acto último, que es su *esse existentiae*. Duns Scot demuestra su disconformidad por esta razón fundamental: que no siendo ni distinto ni determinado, el *esse*

([12]) LYCHETUS, *In Op. oxon.*, lib. II, d. 3, q. 1, n. 7; en la edición de Duns Scot por Wadding (Lion, 1639), t. VI, p. 359, n. 5.

([13]) LYCHETUS, *loc. cit.*, p. 359, n. 4.

existentiae no podría desempeñar el papel de un principio de determinación y de distinción. Lo que aquí retiene el espíritu de Duns Scot, y lo que al fin le decide a rechazar la tesis que se le propone, es que, lejos de poder determinar a la esencia, la existencia es siempre determinada por ella. Es en efecto imposible concebir una coordinación jerárquica de las existencias, que no fuera primero la de las esencias correspondientes. Ahora bien, la serie de las determinaciones de la esencia se basta. Ella es completa en sí misma, sin necesidad de recurrir a la existencia para completarla, ya que parte del género más general, desciende por una serie de diferencias específicas hasta la especie más especial, y se acaba con el individuo que es determinado por su "hecceidad". Es cierto que al llegar así al individuo, llégase inevitablemente a la existencia actual; mas ésta no es otra cosa que la existencia que conviene a la esencia individualizada. La existencia actual viene pues a añadirse a la esencia individual como una especie de determinación última, pero que resulta de ella. ¿Se distingue, entonces de la esencia? Sin duda sí, pero del mismo modo que se distinguía en la doctrina de Avicena, cuya tesis repite aquí Duns Scot, sabiéndolo o no, con todas las vacilaciones que aquella encerraba. Trátase aquí, nos dice, de una distinción *quae est aliquo modo accidentalis, licet non sit vere accidentalis* (14). Fórmula muy semejante a la empleada por Avicena, pero que la misma posición del problema hacía casi inevitable. Simple modo de ser de la esencia individual, la existencia no se distingue de ella lo bastante como para ser un verdadero accidente; pero acompáñala como su correspondiente grado de existencia.

La inmensa influencia ejercida por Duns Scot, merced a la difusión de la escuela escotista, contribuyó mucho a generalizar la oposición que existe después de él contra la distinción real de esencia y existencia. Duns Scot se había pronunciado al respecto en fórmulas un poco sumarias, pero incisivas: *Simpliciter falsum est quod esse sit aliud ab essentia* (15); y también: *Non capio quod aliquid sit ens extra causam suam quin habeat esse proprium* (16). Mas esta ge-

(14) DUNS SCOT, *Op. oxon.*, lib. II, d. 3, q. 3, n. 2. Un escotista moderno en modo alguno forzó el pensamiento de Duns Scot al escribir esta fórmula: "Praecise determinatur existentia ex determinatione essentiae." D. DE BASLY. O. F. M., *Scotus docens*, París, La France Franciscaine, 1934, p. 24.

(15) *Op oxon.*, lib. IV, d. 13, q. 1, n. 38.

(16) *Op. cit.*, lib. IV, d. 43, q. 1, n. 7.

neral oposición basábase a su vez en la difusión de una ontología de la esencia, en la que ésta viene a ser el índice, la regla y como la medida de la existencia. Toda esencia, sea cual fuere, puede reivindicar una existencia que le corresponde. Por eso los accidentes poseen su *esse existentiae* propio, independientemente del de la sustancia que los sostiene; la materia tiene su propio *esse* en el compuesto, independientemente del de la forma; más aún, en una sola y misma cosa, hay tantos *esse* cuantas formas parciales. Y así tiene que ser, porque cada esencia segrega, por decirlo así, su propia existencia. Y de esta manera hallámonos aquí en los antípodas de una ontología de la primacía de la existencia, tal como la de Santo Tomás de Aquino; y nada prueba esto mejor que la resuelta oposición de Duns Scot a la interpretación tomista del acto creador.

En la *Suma Teológica* ([17]), al preguntarse si solo Dios puede crear, había Santo Tomás respondido por la afirmativa, dando sobre todo por razón que crear un efecto, un finito, presupone una potencia infinita, pues se trata de causar el *esse* mismo del ser en cuestión. Pero sólo Dios, que es el acto puro de existir, puede causar un acto de existir. Siendo el existir *(esse)* el primero y más universal de todos los efectos, no puede ser producido sino por la primera y más universal de las causas, que es Dios. Sobre este preciso punto arguye Duns Scot en sentido inverso, precisamente porque lo que él pone en el fondo del ser es la *esencia*, y no el *esse*. Por supuesto que, con Santo Tomás y casi todos los teólogos, admite Duns Scot que Dios sólo puede crear, pero en modo alguno es por esta razón específicamente tomista, de que el *esse* es efecto exclusivo de sólo Dios. ¿Qué es para él un *esse*, sino una esencia actualmente realizada? Pues bien, cada vez que una causa eficiente cualquiera engendra un compuesto, aunque no se trate sino de una causa eficiente creada y finita, como produce una esencia real, produce asimismo su *esse* ([18]). Y nadie objete que la producción de un *esse* finito supone una potencia infinita, por haber infinita distancia entre la existencia y la nada. Esto no es exacto; porque entre Dios y lo que no es Dios la distancia es infinita, por ser Dios infinito; pero entre un ser finito cualquiera y la nada de tal ser, la distancia no es infinita, sino que es exactamente proporcionada a la cantidad de ser contenido en la esencia de este ser, y por consiguiente es finita como ella.

([17]) S. TOMÁS DE AQUINO, *Sum. Theol.*, I, 45, 5, *Resp.* et ad 3.
([18]) DUNS SCOT, *Op. oxon.*, lib. IV, d. I. q. 1, n. 7.

Non plus deficit nihil ab ente, dice Duns Scot, *quam ens illud ponat* (19). La noción de esencia domina tan claramente aquí a la de existencia, que la alternativa entre la existencia y la nada que se imponía al pensamiento de Santo Tomás desaparece en el de Duns Scot. De la nada al acto tomista de existir, la distancia es en efecto infinita; mas de la esencia finita a su propia nada, la distancia es finita como la cantidad de ser medido por la misma esencia. Indudablemente hemos salido de la ontología de la existencia para entrar en un universo en que el ser se halla completamente esencializado.

Duns Scot había dejado el problema de la relación del ser a la existencia más bien respondido que resuelto. Muy decidido a negar su distinción real, sobre la naturaleza de sus relaciones no había dado sino indicaciones bien sumarias. Sus discípulos se encargaron de precisar este punto, y si bien no es posible reducir las interpretaciones a una unidad perfecta, parece que en lo esencial se pusieron de acuerdo. Inspirándose en ciertas fórmulas del mismo Duns Scot, buscaron la solución del problema en la noción de los "modos intrísecos" del ser. Ninguna otra noción es más auténticamente escotista. Llámase modo intrínseco de la esencia a todo lo que se le añade sin variar su razón formal. El tipo del modo intrínseco es el grado de intensidad de una forma. Por eso precisamente, en los autores escotistas, el término de *gradus* reemplaza con tanta frecuencia a los de *modus intrinsecus.* Trátase en efecto, en tal caso, de una modalidad de la esencia que, sin afectarla en modo alguno en cuanto esencia, varía su grado de realización. Por ejemplo, una luz blanca puede variar de intensidad sin dejar de ser luz blanca; su grado de intensidad la modifica no obstante al variar; la intensidad de una luz es pues en ella un modo intrínseco o un grado, si se prefiere. En el orden metafísico, diremos de la misma manera que lo finito y lo infinito son dos modos intrínsecos del ser, porque el ser es unívocamente el mismo bajo cualquier modalidad que se lo considere, pero, aun siendo idéntico consigo mismo en cuanto ser, difiere infinitamente, en su modalidad de ser infinito, del ser en su modalidad o en su grado de ser finito. Es muy de tener en cuenta que, para formular el pensamiento de su maestro, los escotistas se hayan puesto de acuerdo en reducir la existencia a una simple modalidad de la esencia. Nada nos prueba mejor cuánto domina, en el escotismo, la esencia a la

(19) *Op. cit.*, lib. IV, d. 1, q. 1, nn. 11-13.

existencia, que en cierto modo viénesele a añadir a modo de un accidente.

Podemos confirmarnos en la exactitud del hecho, consultando a un escotista bastante tardío para haber podido captar de una sola mirada las relaciones de la doctrina del maestro con la de Avicena, cuya prolongación es, y con la de Santo Tomás, a la que contradice. Tal, por ejemplo, Francisco Antonio de Brindis ([20]), cuya posición, auténticamente escotista, es al mismo tiempo lo más precisa. Partiendo del principio aviceniano a que recurren a la vez tomistas y escotistas, de que la existencia no está incluída en la quididad de la esencia, niégase en primer lugar a concluir que la existencia se distinga realmente de la esencia. Siendo, en efecto, simple modo intrínseco de la esencia, la existencia no se distingue realmente de ella. Se puede decir, pues, con Avicena, que la existencia es un accidente de la esencia, puesto que el modo intrínseco de una esencia no está incluído en su quididad. No se toma aquí "accidente" en el sentido propio de algo que subsiste en otro como en un sujeto, sino en el sentido de "extraño" a la esencia, es decir de extraño a su quididad ([21]).

En semejante ontología, la existencia viene pues de afuera a la esencia, ya que no está incluída en ella ([22]), y sin embargo no se distingue de ella, porque en vez de sobrevenirle como su acto, según acontece en el tomismo, aquí no tiene otro efecto que dar una nueva determinación a la esencia. Pretender distinguir realmente la esencia de su modo intrínseco, sería quererla distinguir realmente de lo que es ella. En cambio, no querer distinguir realmente la existencia de la esencia, es inevitablemente subordinarla a ella. Y esto es muy natural, pues no es sino una simple modalidad de ella. Que es lo que abiertamente reconoce nuestro filósofo cuando, al mismo tiempo que afirma con energía que la

([20]) Fr. Ant. de Brindisi, *Scotus dilucidatus in II Sent.*, Nápoles, 1607. El *imprimatur* lleva fecha de 26 de septiembre de 1606.

([21]) "Accidens accipitur dupliciter, uno modo proprie, alio modo pro extraneo; quando Avicenna inquit quod existentia acciddit essentiae, ly *accidit* accipitur pro extraneo, non alio modo, id est non est de quidditate essentiae." Fr. Ant. de Brindisi, *op. cit.*, p. 54.

([22]) "Ex his omnibus elicio, quod essentia est natura in se, existentia vero est modus intrinsecus adveniens ipsi naturae creatae. Secundo notandum, quod loquendo de essentia et existentia, haec dicta sunt maxime notanda. Primum, quod existentia cum sit modus intrinsecus naturae creatae, non est de quidditate illius naturae, et propterea sive adveniat, sive non adveniat, non propter hoc natura variatur. Verbi gratia, rosa eandem definitionem habet si existit, sicut si non existit; existentia ergo cum sit modus intrinsecus, non variat naturam rei." *Op. cit.* p. 274.

existencia del ser no se distingue de la naturaleza o que ninguna naturaleza puede ser puesta fuera de sus causas sin tener por lo mismo su existencia real, concede "prioridad de naturaleza", es decir prioridad metafísica en la estructura de lo real, al ser de la esencia sobre el ser de la existencia. Notemos bien la razón: la esencia es el sujeto del que la existencia es una propiedad; ahora bien, aunque el sujeto no pueda existir sin su propiedad, es "por naturaleza" anterior a ella ([23]).

Llegados a este punto, preciso es ir más adelante, porque todo sujeto es naturalmente anterior a sus determinaciones en virtud de la perfección que lo eleva sobre ellas. Lo anterior por naturaleza es también superior. Por eso, poniendo en claro, por decirlo así, intuiciones que ya se sentían confusamente presentes desde el comienzo de esta historia, Francisco de Brindis viene a decir que el ser de esencia es más perfecto que el ser de existencia, porque el ser de existencia es algo que se añade accidentalmente a la naturaleza ([24]). La tradición aviceniana aparece aquí intacta, pero hace algo más que mantenerse en lo que era: adquiere conciencia clara de la primacía de la esencia, en la que se inspiraba desde el principio, aunque rara vez lo haya afirmado con tanta franqueza y precisión. Es cierto que la posición metafísica a la que llega uno por ahí, es más fácil afirmarla que formularla. Así concebida, la existencia es un modo intrínseco de la esencia. En cuanto es un modo de ella, de ella debe distinguirse; pero en cuanto es un modo "intrínseco", no se debería distinguir, como una forma de otra, de la esencia, de la que no es sino una modalidad. Frente a este espinoso problema, la famosa distinción formal de Duns Scot no es aquí sino un pobre recurso. En la imposibilidad de introducir una distinción formal positiva entre la esencia y un modo existencial que no se deja concebir sin ella, nuestro metafísico recurre al artificio de una distinción formal privativa; distinción que parece concebir como distinguiendo este modo de la esencia en que se encuentra qui-

([23]) "Tertium dictum. Inter esse essentiae reale, et esse existentiae reale est tantum prioritas naturae, id est licet natura non habeat esse extra suas causas actualiter sine reali existentia individuorum, cum hoc tamen stat, quod esse (sc. essentiae) reale existens prioritate naturae sit prius esse existenti reali individuorum, ut subjectum non potest esse sine passione, et tamen est prius natura passione." *Op. cit.*, p. 275.

([24]) "Quartum dictum. Inter esse essentiae reale et existentiae est ordo perfectionis, et probatur, quia esse essentiae est perfectius esse existentiae, quia esse existentiae est quoddam accidentale adveniens naturae." *Op. cit.* p. 275.

ditativamente incluído ([25]). Difícil sería ir más lejos en la afirmación de la primacía metafísica de la esencia sobre la existencia concebida como una de sus modalidades.

El alcance e importancia del problema en ninguna parte aparece más claro que a propósito de la existencia divina. Las fórmulas del mismo Duns Scot respecto a la relación de la existencia de Dios con su esencia son perfectamente claras. Todas ponen la existencia de Dios como perteneciendo directa e inmediatamente a su esencia. Tal es por ejemplo el famoso pasaje del *Opus Oxoniense*, en el que afirma Duns Scot que la existencia es de *quidditate essentiae divinae*. Por eso también le vemos sostener que, para quien pudiera concebir la esencia divina tal cual es, la proposición "Dios existe" sería conocida por sí misma, es decir con evidencia inmediata. Así sucede con el mismo Dios y con los bienaventurados que le ven cara a cara. Hay que notar en esta tesis teológica el modo cómo se justifica. No quiere Duns Scot decir simplemente que la existencia esté unida a la esencia divina por una relación necesaria pero mediata; afirma, por el contrario, que, por tratarse aquí de una proposición evidente en virtud de sus propios términos, no se la debe tener por evidente *per se secundo modo*, sino *per se primo modo*. Una proposición evidente en segundo grado es aquella en que el predicado no está incluído en la noción del sujeto, *quasi praedicatum sit extra rationem subjecti*, aunque le esté unido con nexo necesario. En una proposición evidente en primer grado, en cambio, el predicado está incluído inmediatamente en el sujeto, tanto que la evidencia de la proposición sigue a la simple inspección de los términos. Tal es precisamente la proposición *Deus est*, para quien puede ver la esencia divina, porque es entonces conocida, nota Duns Scot, como siendo "esta" esencia única que es la esencia divina, y que no hay otra a la que la existencia pertenezca más perfectamente: *quia esse nulli perfectius convenit quam huic essentiae* ([26]).

Que es lo mismo que repite Duns Scot en otros términos, cuando afirma que, *in divinis existentia est de conceptu essentiae* ([27]). Muchos han aprovechado estas y parecidas

([25]) "Quintum dictum. Existentia cum sit modus intrinsecus, distinguitur ab essentia formaliter, non formaliter positive, ita ut habeat distinctam formalitatem ab esse essentiae, quia modus intrinsecus non potest concipi sine eo cujus est modus. Distinguitur ergo formaliter privative, quatenus non est extra quidditatem rei." *Op. cit.*, pp. 275-276

([26]) DUNS SCOT, *Opus oxoniense*, lib. I, d. 2, q. 1 y 2, sect. I, n. 4.

([27]) *Quodlib.*, q. I, n. 4, additio.

fórmulas para aproximar la posición de Duns Scot de la clásica que pone la existencia de Dios como inmediatamente incluída en su esencia. El ilustre comentador escotista Lychetus, que es a Duns Scot lo que Cayetano a Santo Tomás, defendió enérgicamente esta interpretación de la doctrina. Y con razón, si exceptuamos dos puntos que no dejan de tener su importancia. En primer lugar, de cualquier modo que se interprete estas fórmulas, suponen ellas que la existencia de Dios es una modalidad de su esencia. Estamos, pues, aquí bien lejos de Avicena, para quien Dios carecía de esencia, y prácticamente lo mismo de lejos de Santo Tomás, para quien lo que en Dios se llama esencia confundíase con el acto puro de existir. La primacía de la esencia afírmase, pues, sin error posible en estas fórmulas de Duns Scot. La segunda reserva que hay que hacer, porque ella nos permite unir este primer grupo de textos al que vamos a dar a continuación, es que la esencia de Dios a la cual pertenece la existencia inmediatamente, es la que Dios mismo y los bienaventurados conciben como *haec essentia*, es decir tomada con todas las determinaciones que forman la esencia divina. Vamos a ver cuáles son estas determinaciones.

La segunda serie de textos, alrededor de la cual se han agrupado muchos e importantes intérpretes de Duns Scot, contiene en efecto todos los que acentúan las modalidades necesarias para que la esencia en cuestión sea verdaderamente la esencia divina, y en consecuencia para que la existencia le pertenezca con pleno derecho. Así entendidas, éstas modalidades se presentan pues como medianeras entre la esencia de Dios y su existencia; pero siempre es verdad que la existencia pertenece inmediatamente a la "quididad de la esencia divina", puesto que, por quererlo así la misma definición de las modalidades, ellas en nada cambian la esencia de que se trata. Una de estas modalidades la conocemos ya. Puesto que la existencia pertenece a la esencia de Dios como *haec essentia divina*, la hecceidad necesariamente ha de ser tomada en consideración. Pero aun hay más. Para que la esencia sea definida como "esta" esencia que es la esencia divina, preciso es que sea la esencia infinita. Podemos, pues, estar ciertos de que la infinitud es uno de los modos intrínsecos de la esencia a que pertenece la existencia de pleno derecho. Que es lo que resulta ya claramente de la estructura de las pruebas escotistas de la existencia de Dios que tienden, todas ellas, a demostrar que la existencia pertenece necesariamente a la esencia infinita: si la esencia infinita es posible, existe. Mas esto se deduce evidente-

mente del texto de un pasaje en que Duns Scot vuelve sobre la cuestión de conjunto y revela la profunda unidad de los dos grupos de textos que se ha querido presentar como opuestos. En él afirma en efecto que el modo intrínseco que se llama la infinitud pertenece a la esencia divina anteriormente a ese otro modo intrínseco, la hecceidad. Por supuesto, el ser que pertenece a Dios, es decir el ser por esencia, es el mismo ser infinito, y no un ser cualquiera. Es pues verdad decir que, *ex se,* Dios es este ser y el ser infinito; pero hay que comprenderlo como si, por decirlo así, la esencia divina poseyera la modalidad de la infinitud antes que la de la hecceidad: *quasi per prius intelligatur aliquo modo infinitas esse modus entitatis per essentiam, quam ipsum intelligatur hoc esse* (28).

No nos es pues posible elegir entre dos teologías de Duns Scot, una que atribuiría directamente la existencia a la esencia divina, y la otra que no se la atribuiría sino a través de sus modos. La teología de Duns Scot es una sola, ya que la sola esencia cuya quididad incluye la existencia es aquella determinada por sus modos a ser la esencia divina: esta esencia divina que está aquí. No tuvo tiempo Duns Scot para desenvolver y precisar su pensamiento sobre este importante asunto, pero sus discípulos se encargaron de hacerlo, y con una franqueza que los condujo a sorprendentes resultados. Quiero decir, a resultados que sorprenden a los mismos que en nuestros días se declaran partidarios de Duns Scot. Tomemos como ejemplo a Francisco de Mayronis, *scotistarum princeps,* y veamos cómo habla de la esencia divina. Ofrécesele ésta como calificada por una serie de modalidades sucesivas que la determinan progresivamente a ser tal. Lo mejor es dejarle hablar a él (29).

Essentia est primo essentia. Secundo essentia est haec. Tertio essentia est haec infinita. Quarto essentia est haec infinita existens et realis. Así, lo que Mayronis llama aquí el *modus realitatis vel existentiae* llega en cuarto lugar en las determinaciones de la esencia divina. *Er scheut sich nicht, es zu sagen!* ¡Y no se espanta al decir esto!, observa Roth. ¿Y por qué no lo había de decir? En una ontología de la esencia, el ser como tal no incluye ninguna otra cosa que la esencia del ser. Por si mismo no incluye, pues, ninguna de las modalidades que se le añaden como otras tantas "forma-

(28) DUNS SCOT, *Op. oxon.*, lib. I, d 8, q. 3, a. 3, n. 28.
(29) Cf. BARTH. ROTH, *Franz von Mayronis O. F. M. Sein Leben, seine Werke, seine Leher vom Formalunterschied in Gott,* Werl in Westfalen, 1936, p. 413.

lidades" determinantes. La existencia no pertenece necesariamente a la esencia de Dios sino porque ella es la esenc[redacted] divina, es decir *esta* esencia infinita. Los modos intrínse[redacted] constitutivos de la esencia de Dios como tal esencia son, p[redacted], otras tantas condiciones anteriores y necesarias de su [redacted]stencia. ¿Cómo, pues, no vendría ésta después de aqu[redacted]s? Esto es lo que enseña Francisco de Mayronis, sin vacila[redacted]ino en el orden de estas modalidades. Hémosle visto po[redacted]r la hecceidad antes de la infinitud; pero ahora pone la i[redacted]itud antes de la hecceidad, cosa que parece estar mas confo[redacted]e con el auténtico pensamiento de su maestro. De todos [redacted]odos ambas preceden siempre para él a la existencia: *Prim*[redacted]*(conclusio) est quod infinitas Dei praecedit ejus existe*[redacted]*am et actualitatem . . . Secunda conclusio, quod infinitas divi*[redacted] *praevenit ejus hecceitatem . . . Tertia conclusio, quod di*[redacted]*a singularitas praevenit ejus existentiam et actualitate*[redacted] E inmediatamente nos da la razón. Es porque en Dios [redacted] *divinis)*, cada razón formal tomada en cuanto prescin[redacted]de las otras, posee intrínsecamente su hecceidad propia [redacted]tes de ser concebida como actualmente existente; así, conc[redacted]e, como lo hemos deducido para los seres creados. Solam[redacted]e hay una modalidad de la esencia divina que viene de[redacted]ués de la existencia, y es su necesidad (30).

De modo que, en Dios lo mismo que en las cria[redacted]as, la existencia aparece al fin de una serie de determi[redacted]iones modales de la esencia, que, por decirlo así, la habilit[redacted] para existir. Esto es, señala un escotista de nuestros [redacted]s, lo que Francisco de Mayronis "no se espanta de decir" [redacted] peligro de reducir a Dios al plano de la criatura, cuya [redacted]ncia no incluye inmediatamente la existencia. Francisco de [redacted]yronis se hubiera defendido enérgicamente contra tal [redacted]nsecuencia, pero de todos modos no podía evitar el subo[redacted]nar la existencia a la esencia tomada con todas sus modali[redacted]des. El distinguido escotista del siglo XVI Antonio Trom[redacted]tta, en su famoso tratado sobre las *Formalitates*, encontrará [redacted]bre el asunto fórmulas más duras aun. Contra los que sostie[redacted]n, creemos que con Duns Scot, que la existencia pertenece i[redacted]udablemente a la quididad de la naturaleza divina, declara[redacted]n rodeos: no estoy de acuerdo con los tales, *cum quibus min*[redacted]*e convenio* (31). En efecto, es cierto que, para quien ve a [redacted]s cara a cara, *existentia est de conceptu essentiae*, porque, [redacted] siendo sino un modo de la esencia, la existencia no es obj[redacted]

(30) MEYRONES, *Quodl.* III, art. 7.

(31) ANT. TROMBETTA, *Aureae scoticarum formalitatum lucubration*[redacted] Paris, Keruet, 1576, p. 37.

de un concepto distinto del de la esencia; mas al mismo tiempo se ha de sostener que la existencia se distingue modalmente de la quididad de la esencia divina. Fundándose en lo que enseña Duns Scot sobre la infinitud afirmada como una modalidad de la esencia de Dios, Trombetta se niega a transigir sobre este punto: "Si la infinitud, que es más íntima que la existencia a la esencia, es un modo intrínseco y no es de la quididad de la esencia, con mucha más razón se habrá de decir eso de lo que está más alejado de la esencia, como el mismo Duns Scot reconoce que es la existencia" ([32]). Los que ven a Dios, ven sin duda que la modalidad de la existencia pertenece a su esencia, pero sólo a título de modalidad. El concepto de esencia divina como tal, de donde deriva esta modalidad, no la incluye sin embargo en su quididad. Esta parece ser sin duda la conclusión definitiva a que conduce la integral esencialización del ser. La existencia es en ella sin duda un tan simple apéndice de la esencia, que ni siquiera la esencia del Ser por sí incluye inmediatamente en su noción su propio acto de existir.

([32]) TROMBETTA, *op. cit.*, pp. 37 v-38 r.

V. NACIMIENTO DE LA ONTOLOGÍA

Empléase hoy con toda libertad el término Ontología, y nosotros lo hemos hecho como todos los demás, para designar la ciencia del ser como tal y de las propiedades que le pertenecen. No carece sin embargo de interés recordar que este término es relativamente moderno, ya que, como lo hemos de ver, no aparece hasta el siglo XVII. Estas modificaciones en la terminología suelen de ordinario encerrar algún sentido filosófico. Puédese uno preguntar particularmente si acaso la esencialización del ser a la que acabamos de asistir, no tuvo como efecto provocar la ruptura de la filosofía primera, y, al disociar la teología natural, ciencia del Ser en cuanto Ser, de una filosofía primera afianzada en la noción abstracta del ser en cuanto ser, de liberar o crear una ontología pura de todo compromiso con el ser actualmente existente. Francisco Suárez no fué personalmente tan lejos, pero no dejó de entrar por este camino, y su influencia es grande en el movimiento que debía conducir a esta disociación final.

Las *Disputationes metaphysicae* de Suárez ocupan, por su misma forma, un lugar importante en la historia de la filosofía. Como *disputationes* pertenecen aun a la edad media. Suárez conservó, en efecto, la costumbre medioeval, que trató tantas y tan diversas *Quaestiones disputatae* desde el siglo XIII, de no determinar nunca una cuestión sin haber de antemano citado, confrontado y criticado las opiniones más notables propuestas por sus antecesores sobre el punto en cuestión. En otro sentido, no obstante, las *Disputationes* de Suárez preséntanse ya como un moderno tratado filosófico, habiéndose su autor separado deliberadamente de toda sujeción al texto de la *Metafísica* de Aristóteles, cuyo orden, o mejor desorden, le parecía encerrar muchos inconvenientes: *A textus Aristotelici prolixa explicatione abstinendum duximus, resque ipsas, in quibus haec sapientia versatur, eo doctrinae ordine ac dicendi ratione, quae ipsis magis consentanea sit, contemplari* (1). Dirigirse así por los

(1) Fr. Suárez, *Metaphysicae Disputationes*, disp. II, prooem., t. I, p. 31. Citaremos a Suárez según la edición siguiente: R. Patris Francisci Suarez, e Societate Jesu, *Metaphysicarum disputationum*... tomi

objetos mismos de la metafísica, y no ya por la letra de Aristóteles, para saber con qué orden y cómo hablar, equivalía a escribir sobre metafísica, en vez de escribir sobre Aristóteles. No carecía de audacia el proceder así; y si bien tuvo Suárez quien le precediera en esto, el hecho constituía una innegable novedad. En efecto, no solamente parece haber sido Suárez el primero en tratar toda la metafísica, y no sólo tal o cual de sus partes, bajo esta forma objetiva y sistemática, sino que, al hacerlo así, vióse obligado a precisar el vocabulario filosófico tradicional en la escuela, con un rigor y una claridad que no se encuentran en sus predecesores. Lo que Suárez dijo del ser y de su relación con la existencia, nos va a ofrecer no pocas ocasiones de ver que es así.

Distingamos en primer lugar con Suárez el concepto formal, del concepto objetivo (2). El concepto formal es el acto por el cual el entendimiento concibe una cosa, o la noción común que se denomina concepto (3); el concepto objetivo es por el contrario la cosa misma, o noción, que inmediatamente se ofrece al entendimiento por el concepto formal (4). Así, el concepto formal de hombre es el acto por el cual concebimos el concepto objetivo que es la noción de hombre incluída en su definición. Preguntarse qué es el ser equivale, pues, a buscar el concepto objetivo que a este término corresponde en el pensamiento. Pues bien, a todo concepto objetivo corresponde un concepto formal, y al revés. Trátase pues de saber qué realidad capta y expresa el entendimiento cuando piensa el ser como tal.

Al abordar este problema, propone Suárez otra distinción

duo..., Coloniae Allobrogum, excud. Philippus Albertus, 1614, in-f°. El texto de Suárez está regularmente dividido en disputas, secciones y artículos. La referencia II, 2, 29 significa, pues: Disputatio II, sectio 2, art. 29.

(2) Esta distinción, que Descartes repetirá, es presentada por Suárez como muy extendida en su tiempo: "Supponenda in primis est vulgaris distinctio conceptus formalis et objectivus." *Met. disp.*, II, 1, 1; p. 31.

(3) "Conceptus formalis dicitur actus ipse, seu (quod idem est) verbum quo intellectus rem aliquam seu communem rationem concipit, qui dicitur conceptus, quia est velut proles mentis, formalis autem appellatur, vel quia est ultima forma mentis, vel quia formaliter repraesentat menti rem cognitam, vel quia revera est intrinsecus et formalis terminus conceptionis mentalis, in quo differt a conceptu objectivo, ut jam dicam." *Ibid.*

(4) "Conceptus objectivus dicitur res illa, vel ratio, quae proprie et immediate per conceptum formalem cognoscitur seu repraesentatur." *Ibid.* El modo de hablar aquí Suárez del concepto objetivo como de una especie de *res* (cf. todo el fin del mismo art.) explica la doctrina cartesiana de "el ser objetivo" de las ideas concebido como no siendo una pura nada.

de la que no es autor y que inmediatamente vamos a reconocer, pero que le ofrecerá la ocasión de fijar definitivamente el sentido moderno del término *existentia*. Trátase aquí de la distinción entre *ens* como participio presente y *ens* como nombre. Suárez comprueba en efecto a su vez el carácter anfibológico de este término. *Ens*, dicen, viene de *sum*, lo mismo que *existens* viene de *existo*. Cierto; pero, añade Suárez, *sum* es un verbo que significa siempre la existencia actual, y del que se puede decir que incluye siempre su propio participio presente. *Sum* quiere decir: *sum ens*, y *quidam est* significa realmente: *quidam est ens* (5). Capital decisión. Trátase, en efecto, de saber si todo juicio, aun el juicio de existencia, es un juicio de atribución. Y seguramente por eso, en su primitiva significación, el término *ens* parece haber designado primero a todo ser dotado de la existencia actual y real: la que es significada propiamente por el verbo *esse*, del que es participio presente. Sólo que por una espontánea extensión de este sentido primitivo, *ens* pasó pronto a designar, además del sujeto que posee la existencia, aquel que puede simplemente poseerla. Así entendido, conviértese *ens* en un nombre que designa toda *esencia real*, es decir no fingida por el pensamiento y quimérica, sino verdadera y capaz de existir realmente (6). Observemos sin embargo que esta anfibología no implica que un equívoco vaya necesariamente unido a la noción de ser, porque no se trata aquí de un concepto común que confundiría a otros dos conceptos, los de ser actual y de ser posible. No hay sino un solo y simple concepto de ser, pero tomado en diversos grados de precisión: "En efecto, tomado en el sentido de un nombre, *ens* significa aquello que tiene una esencia real, prescindiendo de la existencia actual, es decir no excluyéndola o negándola, sino separándola simplemente por abstracción *(praecisive tantum abstrahendo)*; en cambio, como participio, *ens* significa el ser real mismo, que posee la esencia real con la existencia actual, y, de esta manera, signifícalo como más contraído" (7). Así, cuando se lo toma con esta precisión previa, el término "ser" es un nombre que puede significar ya el ser simplemente posible, o ya el ser actualmente existente; mas en los dos casos trátase sin duda del mismo ser, con o

(5) *Op. cit.* II, 4, 3, p. 42 A.

(6) "Si ens sumatur prout est significatum hujus vocis in vi nominis sumptae, ejus ratio consistit in hoc, quod sit habens essentiam realem, id est non fictam nec Chymericam, sed veram et aptam ad realiter existendum." *Op. cit.*, II, 4, 4; p. 42 F. Cf. II, 4, 8, p. 43 B.

(7) *Op. cit.*, II, 4, 8, p. 43 H.

sin la existencia actual que puede determinarlo ulteriormente. En una palabra, el ser es la esencia, y la realidad de la esencia es su aptitud de existir.

Tales son los términos y datos suarecianos del problema. A la vista está que llevan en sí la solución del problema mismo, ya que el ser actual no es ahí sino un caso particular del posible. Por supuesto que hay que examinar más detenidamente la naturaleza de esta esencia real, acerca de la cual es ya posible prever al menos que va a cargar con el principal peso de esta ontología. ¿Qué es la esencia? No se presenta ésta a nuestros ojos como la primera por orden de origen. En efecto, excepto el caso de Dios, la causa que nos permita concebir el origen de los seres, buscámosla más bien fuera de sus propias esencias. En cambio, la esencia es seguramente primera por orden de dignidad y de primacía del objeto, porque lo que es de esencia de una cosa, es lo que, por convenirle en primer lugar, la constituye intrínsecamente como siendo una cosa, o como siendo tal cosa (8). En cuanto da la respuesta a la pregunta *quid sit res*, la esencia así concebida toma el nombre de *quidditas*. En cuanto es lo que el acto de existir confiere en primer término a cada cosa, toma el nombre de *essentia*. La esencia, cuyo nombre deriva de *esse*, es, pues, la quididad actualizada por su causa y hecha así actual en vez de seguir siendo un puro posible. En fin, observada *a posteriori* y desde el punto de vista de sus efectos, preséntase bajo su aspecto de *natura*, como el principio radical e íntimo de todas las acciones, operaciones y propiedades del ser que define (9). En el caso general de los seres finitos, trátase pues de determinar la relación de esa esencia, quididad o naturaleza, a su existencia actual.

En el prefacio de sus *Metaphysicae disputationes*, preséntase modestamente Suárez como un teólogo de profesión que, por la necesidad de enseñar, debía establecer, de una vez para siempre, los preámbulos metafísicos de su teología. En realidad, conoce tan bien la filosofía medioeval, que un especialista de nuestros días le envidiaría. En lo que concierne en particular a la distinción de esencia y existencia, observa Suárez que al problema han sido propuestas tres soluciones: distinción real, distinción modal y distinción de simple razón. Sabe muy bien asimismo que la tesis de la distinción real es la que pasa por haber sido la de Santo Tomás de Aquino: *Haec existimatur esse opinio D. Thomae, quam in hoc sensu*

(8) *Ens* et *res* son para Suárez términos equivalentes. *Op. cit.*, II, 4, 14, p. 44 E-G.
(9) *Op. cit.*, II, 4, 5, p. 42 H.

secuti sunt fere omnes antiqui thomistae (10), pero también hemos de decir que cuando se trata de definir esta posición, hácelo casi siempre en los términos adoptados por Egidio Romano, es decir que interpreta la distinción real como una distinción entre dos cosas. La primera opinión, dice, *est existentiam esse* rem *quandam distinctam omnino realiter ab entitate essentiae creaturae* (11). Sin dar a este hecho más importancia de la que acaso no haya tenido en la formación de las ideas de Suárez sobre este punto, conviene no obstante señalar que toda su discusión del problema lo presupone. Lo que él se propone demostrar, contra Santo Tomás de Aquino, es que no se puede decir de la esencia creada, puesta en acto fuera de sus causas, que se distinga realmente de la existencia, como se distinguen dos cosas o dos entidades distintas: *ita ut sint duae res seu entitates distinctae* (12). A la tesis así formulada, Suárez no puede en efecto responder sino por una negativa categórica; y hácelo, como se podía suponer, en nombre de la ontología aristotélica de la sustancia, según la cual no hay ninguna diferencia entre *ens homo y homo*. Entre Santo Tomás y Avicena por un lado, Aristóteles y Averroes por otro, Suárez ha hecho su elección; pero la razón fundamental que le decide, la que se supone en cierto modo en todas las razones que de ello da, tan viva luz proyecta sobre la verdadera naturaleza del problema que toda la atención que en él pongamos será poca.

Si nos atenemos a las controversias sin fin en que se han trabado adversarios y partidarios de la distinción real, podríase creer, en efecto, que únicamente se trata entre ellos de un problema puramente dialéctico, esforzándose cada partido en demostrar al otro que en algún lado falla su razonamiento. o que es víctima de algún disimulado sofisma. Pero no es eso. Como dialécticos, los más ilustres representantes de los dos partidos no se diferencian gran cosa, pero pronto se da uno cuenta de que no es fácil esperar de la dialéctica ninguna conclusión en esa disputa. Las numerosas demostraciones que se oponen unos a otros dependen de las posiciones metafísicas anteriores a la controversia, y que esta controversia dialéctica

(10) *Op. cit.*, XXXI, 1, 3, p. 115. Además de remitir a Santo Tomás, *(Sum. Theol.*, I, 3, 4; *Contra Gent.* II, 52; *De ente et essentia*, cap. 5), Suárez remite aquí a Capreolus, a Cayetano, a Egidio Romano *(latissime de ente et essentia*, p. 9, et seq.), a Avicena, etc.

(11) *Op. cit.*, XXXI, 1, 3, p. 115 G. No se trata aquí de un lapsus: Cf. "Quod declaratur amplius et confirmatur: nam si essentia et existentia sunt *res diversae...*", XXXI, 3, 7, p. 120 C.

(12) *Op. cit.*, XXXI, 6, 1, p. 104 B.

podrá explicitar con una abundancia siempre en aumento, pero que no está en su mano justificar. El problema de la naturaleza del ser se plantea en efecto directamente, a partir de algunas fundamentales y simples intuiciones de las que depende todo lo que ulteriormente se pueda decir. La verdadera escena se representa aquí antes que los actores salgan al tablado, y se reduce a la más primitiva de todas las opciones metafísicas.

Tal como el mismo Suárez lo definió, el punto en litigio consiste, en efecto, en saber si lo que él llama el ser de la esencia actual *(esse actualis essentiae)*, es decir la esencia puesta como un verdadero ser actual, requiere además, para poder existir, la actualidad distinta que llamamos existencia (13). Parece pues evidente que toda la argumentación de Suárez se base en una definida noción de lo que se llama un ser real. Esta noción es la de una esencia íntegramente actualizada; y lo que Suárez se pregunta, una vez puesta esta noción, es si todavía falta a su objeto alguna cosa para existir. A la cuestión planteada en estos términos no es posible dar sino una respuesta negativa. Pongamos una esencia actual cualquiera, por ejemplo la de "hombre". ¿Podríamos considerarla en posesión de la actualidad plena que le pertenece como ser real, si tuviéramos que añadir que le falta la existencia? Claro está que no. Decir que una esencia es un ser actual digno de tal nombre *(verum actuale ens)*, o sea un ser verdaderamente actual, equivale a decir que existe. De esta manera comienza Suárez por representarse a todo ser finito dado como una esencia plenamente actualizada como tal, y luego pregúntase con sorpresa qué es lo que a una esencia así concebida le puede añadir la existencia que aun se le quiere atribuir. Muchos otros se hacen la misma pregunta, pero ¿quién no ve que tal modo de plantear el problema equivale a suponerlo ya resuelto? La verdadera cuestión en efecto está en saber si, precisamente, la completa actualidad del ser real puédese definir íntegramente sobre el único plano de la esencia; o, en otros términos, si la existencia es acto último de la esencia en la línea de la misma esencia. Dicho de otra manera, ¿puede la realidad de un hombre real explicarse totalmente desde el punto de vista de su esencia sola, o la debe además a alguna otra cosa? Según que a esta cuestión se dé una respuesta afirmativa o negativa, se dará por resuelto en un sentido o en otro el problema de la distinción real de esencia y existencia; pero si primero se

(13) *Op. cit.*, XXX, 5, 3, p. 122 H.

identifica el ser real con el de la esencia concebida como plenamente actualizada, sin duda que es superfluo recurrir a la existencia para resolverlo. No hay necesidad de la existencia para explicar que una esencia existente existe. Bien miradas las cosas, es ya demasiado tarde no sólo para resolver el problema, sino aun para plantearlo.

La objeción que amenaza a tal interpretación de la ontología de Suárez, es que no es posible que un metafísico como él se haya contentado con un argumento tan simple. Por eso, no pretendemos que él lo haya hecho, sino que buscamos encontrar en su texto la intuición del ser primitivo, simple y anterior a toda controversia, que sea la base de todas sus argumentaciones; y creemos que sin ser inexactos podemos resumir su pensamiento diciendo que, para Suárez, la noción de esencia es adecuada a la noción de ser, de tal modo que es posible expresar todo lo que es el ser en términos de esencia, con la certidumbre de que nada perderá. Tal proposición parecerá lo más natural a cualquiera mentalidad esencialista, pero aquí se trata de saber si es verdadera. Nadie que haya leído a Platón permanecerá indiferente ante la apacible belleza de un universo poblado de esencias, cada una de las cuales es afirmada como real por el mero hecho de poseer la plena actualidad de "lo que es". Puédese admitir, con la seguridad de condescender así con el secreto deseo de la razón razonante, que la reflexión metafísica llega al fondo del ser al llegar a la esencia; y que por consiguiente, si se pone a ésta como plenamente actualizada como tal, no hay por qué suponer otra cosa más allá de la esencia, una especie de doble fondo del ser donde podamos encontrar alguna otra cosa. Para una ontología tal, en que la esencia agota toda la riqueza del ser, en modo alguno es tautológico, sino muy legítimo y útil, demostrar que la existencia no puede añadirse a la esencia real como una actualidad de otro orden que ésta necesitara para actualizarse.

Esto permite comprender el sentido exacto de la argumentación de Suárez, y la naturaleza del punto preciso que tan vigorosamente pretende demostrar. Como todos los filósofos, distingue Suárez la esencia actual de la que no es sino posible, y admite que lo que distingue lo actual de lo posible es la existencia. Como todos los teólogos cristianos, admite Suárez además que una esencia finita no posee la existencia por pleno derecho, sino que todas la recibieron merced a un acto divino de creación. La existencia es pues para él, como reconoce serlo para todo el mundo, la huella suprema de la verdadera realidad, y por consiguiente un constitutivo intrínseco y for-

mal de todo real propiamente dicho (14). Además de esto, todavía le queda la cuestión de saber si la existencia del ser existente debe, o no, ser concebida como una ulterior determinación de la misma esencia. A la cuestión así formulada, la respuesta de Suárez se impone sin duda posible. Afirmar una esencia como comenzando a ser para sí, y fuera de sus causas, es decir como cesando de ser un puro posible, equivale a ponerla simultáneamente como comenzando a ser un *aliquid*, o esencia, y como dejando de ser una pura nada, y en consecuencia como pasando a la existencia. Decimos bien al decir simultáneamente, porque este efecto, doble en apariencia, es único en realidad, ya que es absolutamente necesario para la real actualización del ser en cuestión. *Ens actu*, dice Suárez con mucha decisión, *idem est quod existens* (15): un ser en acto y un ser existente son la misma cosa. Siendo así las cosas, compréndese sin más por qué formula Suárez la cuestión como lo hace, y la inevitabilidad de su respuesta. No se trata ya en efecto de saber si es posible distinguir realmente entre la existencia actual de una esencia y esta misma esencia actual que existe. Seguramente que no. Entre una esencia existente concebida así, y su existencia, no cabe sino una distinción de puntos de vista sobre una sola e idéntica realidad; en una palabra, una simple distinción de razón (16).

No está exento de peligro juntar así una metafísica, que conocemos por experiencia directa, a la psicología de su autor, que para nosotros es siempre hipotética por escapar a la observación. La hipótesis que se propone aquí no carece sin embargo en absoluto de fundamento; porque, como acabamos de verlo, no solamente la sugiere el análisis objetivo, sino que no deja de confirmarla la manera como demuestra Suárez su posición. El hecho de que no pueda concebir la existencia como distinta de la esencia sin imaginarla como si fuera una cosa, no es lo más importante en este lugar. Lo que sobre

(14) "Certum est apud omnes, existentiam esse id quo formaliter et intrinsece res est actu existens, quamquam enim existentia non sit proprie et in rigore causa formalis, sicut neque subsistentia aut personalitas, est tamen intrinsecum et formale constitutivum sui constituti, sicut personalitas est intrinsecum et formale constitutivum personae, sive hoc sit per compositionem sive absque illa." *Op. cit.*, XXXI, 5, 1, pp. 121-122.

(15) *Op. cit.*, XXXI, 4, 6, p. 121 C.

(16) "Haec opinio tertia sic explicanda est, ut comparatio fiat inter actualem existentiam, quam vocant in actu exercito, et actualem essentiam existentem. Et sic affirmat haec sententia, existentiam et essentiam non distingui in re ipsa, licet essentia abstracta et praecise concepta, ut est in potentia, distinguatur ab existentia actuali, tanquam non ens ab ente. Et hanc sententiam sic explicatam existimo esse omnino veram." *Op. cit.*, XXXI, 1, 13, p. 117 I-A.

todo importa subrayar es la fundamental ineptitud de Suárez para concebir la existencia, cosa o no, como un acto capaz de ejercer una función distinta y de producir efectos específicamente definidos. El espontáneo esencialismo de la razón encuentra su más perfecta expresión en la serie de argumentos mediante los cuales establece que de nada serviría afirmar aparte la existencia, ya que la esencia actual sola realiza todo lo que podemos imaginar que haga la existencia. Todo sucede en esta doctrina como si, confundiéndose la existencia con la plena actualización de la esencia como tal, esa existencia agotase por lo mismo toda su eficacia causal y su virtud explicativa. La noción tomista de un acto de existir que, desde lo más íntimo de la esencia, al actualizarla por decirlo así permanentemente por su energía propia, asegura la unidad de la sustancia y de los accidentes, forma un ser de una sola vez y se expande hacia afuera en el dinamismo de las operaciones inmanentes de este ser, todo esto es reemplazado en Suárez por la noción de la esencia real, cuya propia perfección basta a dar razón de su existencia, lo mismo que de sus operaciones.

El carácter primitivo, y último a la vez, de su negación de un acto de existir distinto de la esencia, nos es dado comprenderlo, a mi parecer, a través de la naturaleza de las objeciones que dirige contra él. Argumentando primero *a priori*, pregunta Suárez qué sentido puede atribuirse a esta proposición: *Essentia est*, si no se admite que quiere decir *la esencia existe*. Todo el que de una cosa dice que es, piensa, por lo mismo, que existe, y ninguna distinción podría ponerse aquí útilmente entre un ser que no fuera sino el de la esencia, y otro que fuera el de la existencia; porque si el verbo "ella es" no significa que la esencia en cuestión está dotada de existencia actual, es que todavía no se la considera sino como un ser posible, y que por consiguiente no es (17). Argumentando luego *tam simpliciter quam ad hominem* pretende Suárez dejar sentado que las razones por las que sus adversarios afirman la distinción real de esencia y de existencia son vanas, ya que el ser de la esencia actual, tal como él la concibe, posee ya todas las propiedades que ellos atribuyen a la existencia. Pues bien, todas las razones que él les atribuye son en cierto modo extrínsecas a la noción de ser tomada en sí misma y por consiguiente extrañas al dominio de la ontología propiamente dicha. Si tanto interés hay por distinguir realmente la esencia de la existencia, dice Suárez, es para distinguir la

(17) *Op. cit.*, XXXI, 4, 4p. 121 C-F.

criatura del creador; pero nada hay más inútil, ya que el ser de esencia actual de la criatura no es más eterno que la existencia distinta de que se trata. Recordémoslo una vez más: el ser de la esencia puramente posible no es real en modo alguno; en consecuencia, decir que la esencia es eterna no es atribuirle un ser eterno; es un ser real aquel que tiene la esencia creada en el tiempo: *ergo esse actuale, sicut temporale est, ita etiam est vera existentia.* Dícese también que la existencia no pertenece a la esencia finita sino de manera contingente, y que en consecuencia distínguese de ella realmente; pero tampoco este argumento tiene valor, ya que, como lo hemos visto, la esencia no merece el nombre de ser sino después que ha sido actualizada en la existencia por la voluntad de su Creador. El ser de la esencia actual de que hablamos es tan contingente como la existencia de que se nos habla, y lo es del mismo modo, puesto que es el mismo. No hay una sola de las condiciones necesarias de uno de estos dos seres que no convenga igualmente a la otra. De modo que la única razón que los partidarios de la distinción real tienen para afirmarla, y que se saca del carácter último de la misma existencia puesta como suprema perfección del ser y como acto de los actos, escapa completamente a Suárez. O más bien, en cuanto la distingue confusamente y como a través de una nube detrás de la cual sospecha su presencia, vuélvele resueltamente la espalda como a una petición de principio. ¿Y qué otra cosa puede ser, en efecto, la posición inicial de la existencia, para quien afirma la esencia antes que toda otra cosa? Totalmente satisfecha de una esencia capaz de responder a todas sus exigencias, la razón razonante no ve ni cómo sería posible separar de ella la existencia, ni por qué habría que añadírsela. ¿No es la esencia el mismo ser? Pues bien, el ser es, el no-ser no es; esto es incuestionable. Pero decir del ser que, para que sea, tiene primero que existir, es hacer depender al ser de una distinción previa completamente gratuita, que no puede menos de ser absurda ([18]). La negación suareciana de toda existencia distinta no es sino el revés de una afirmación integral y definitiva de la esencia pura y limpia de cual-

([18]) "Denique nulla potest excogitari conditio necessaria ad esse existentiae, quae non conveniat huic esse (sc. actualis essentiae). Nisi forte aliquis, petendo principium, dicat, unam ex conditionibus requisitis ad existentiam esse ut distinguatur ex natura rei ab actuali essentia, quod sane absurde diceretur: nunc enim inquirimus conditiones, quibus cognoscere possimus quid existentia sit et cur sit ab essentia distinguenda. Esset ergo voluntaria petitio principii, inter conditiones necessarias ad esse existentiae ponere hujusmodi distinctionem." *Op. cit.*, XXXI, 4, 5, p. 121 A.

quier elemento no conceptualizable y que la razón no es capaz de asimilar íntegramente.

Esta afirmación era definitiva no solamente para Suárez, sino para toda la multitud de quienes se iniciaron en la filosofía llamada escolástica bebiendo en sus obras o en los manuales, cursos e innumerables comentarios que en sus enseñanzas se inspiraron. En efecto, reaccionando en cierto modo hasta sobre la enseñanza común del tomismo, la filosofía de la Escuela se esencializó a partir de él, adoptando así la forma que todo el mundo conoce en ella y por la que tan amargamente se le ha reprochado el haber intentado deducir analíticamente lo real a partir de un catálogo de esencias definidas e inmutables. Nada más natural, por lo demás, que la actitud contra la que este reproche va dirigido. Una vez que se afirma la esencia como acto último, nada queda después de ella que nos pueda invitar, no digo a revisarla, pero ni a examinar siquiera el conocimiento que de ella tenemos. Desde el momento que su fecundidad no le viene de un existir que la actualice, déjase esa esencia encerrar entera en el recinto de una definición de la que nos es dado esperar que una correcta deducción irá sacando hasta la última de sus consecuencias. Orientada así hacia el ideal de una ontología y de una filosofía de la naturaleza definitivamente terminadas, puede la razón entrever un porvenir relativamente próximo en que la filosofía primera, alcanzada su perfección definitiva, será trasmisible en forma de proposiciones analíticamente justificables, ningún término de las cuales encerrará ya misterio alguno. Mas para que así pueda suceder, primero es necesario que la metafísica se asigne como único objeto la esencia, con exclusión de ese desconocido, siempre sospechoso a la razón, que es el acto de existir.

Esto es precisamente lo que han hecho, siguiendo a Suárez, los filósofos que se llaman "escolásticos"; y si se piensa en el número de espíritus que, desde el siglo XVI, se han formado en esta doctrina, se comprenderá la trascendencia de este hecho. Porque no hay que hacerse ilusiones de que Suárez ha ganado la partida. Para cerciorarnos de ello, basta interrogar a un intérprete tan autorizado como Kleutgen, cuál es el objeto de la metafísica según lo entienden los filósofos escolásticos. Y nos responde, para comenzar, que es el ser real *ens reale*. Si luego le preguntamos qué se entiende por ser real, nos dice, refiriéndose expresamente a Suárez, que se trata aquí de lo que significa la palabra *ens*, no tomada como un participio del verbo *esse*, sino como el sustantivo que de él deriva. *Ens* significa para esta ontología "una cosa" que tiene

una esencia, por consiguiente un ser: "Trátase pues de saber qué se entiende por esencia y por esencia real. La esencia es la raíz o el fondo más íntimo y el primer principio de toda actividad, así como de todas las propiedades de la cosa"; en una palabra, lo que las cosas "tienen de más excelente y lo que da a todos nuestros conocimientos referentes al mismo objeto, su fundamento y su perfección". No cuesta gran trabajo ver en estas palabras la exaltación suareciana de la esencia, de la que Kleutgen habla empleando los mismos términos que en Santo Tomás servían para definir la supremacía del acto de existir. Mas como si temiera aún un posible error, Kleutgen añade: "De las anteriores consideraciones síguese que, para los escolásticos, lo real no se confunde con lo que es *actual* o existente, y no se opone a lo posible. Tanto puede ser posible como existente; de modo que, cuando la escolástica designa lo real como objeto de la metafísica, no hace, como Hermes, consistir la tarea principal de esta ciencia en el estudio y el descubrimiento de las existencia actuales". "Esto es, añade Kleutgen, lo que expresamente dice Suárez". Así es en efecto, exceptuando acaso que Suárez no pensaba seguramente en Hermes, al que se presenta aquí, no sin oportunidad, como cabeza de turco, sino en lo que le hemos visto designar como opinión de Santo Tomás, *quam in hoc sensu secuti sunt fere omnes antiqui Thomistae.* Porque indudablemente las dos cuestiones están íntimamente unidas. El acto último del ser no podría ser a la vez la *essentia* y el *esse;* y si es el *esse*, como constantemente lo enseñó Santo Tomás, seguramente que el término de la misma metafísica, cuyo objeto es el ser, será comprender y captar, por sobre la esencia, la existencia, que es su acto. Nada de esto se encuentra en la moderna versión de la escolástica, de la que se puede decir muy bien que ha venido a ser como su vulgata; porque tan resuelta y decididamente se establece en la esencia, que acaba por hacer abstracción no sólo de su existencia actual, sino hasta de su existencia posible: "Cuando concebimos un ser real, declara Kleutgen, no lo pensamos como puramente posible excluyendo de él la existencia; no obstante, tampoco lo pensamos como existente, sino que hacemos abstracción de la existencia . . . Sólo de esa manera, las cosas finitas y creadas, a las que no es esencial la existencia, pueden ser objeto de la ciencia" ([19]).

Admirable texto en verdad, al que cualquier comentario

([19]) KLEUTGEN, *La philosophie scolastique,* t. II, pp. 89-92; citado por DESCOQS. *Institutiones metaphysicae generalis. Éléments d'ontologie,* G. Beauchesne, t. I, pp. 100-101.

no haría sino restar energía, y que nunca meditaremos lo suficiente. Reprochaba Suárez a los partidarios de la distinción de esencia y existencia, que tenían la obsesión de la noción de creación en un problema en el que nada tenía que ver aquélla. Pero por una curiosa contradicción, esta misma noción de creación autoriza aquí a un moderno discípulo de Suárez a decretar que, por no estar incluída en la esencia de los seres, la existencia no lo está tampoco en el objeto de la filosofía primera, que es el ser, tanto que sin escrúpulo se la puede excluir de la ontología. Con otras palabras, no tiene la filosofía por qué ocuparse de una propiedad, a la que se acepta como constitutiva en cierto modo del ser, pero que no constituye sin embargo parte de su esencia como tal, ya que el ser existente sólo de Dios recibe su existencia. De esta manera, después y por haber reducido en primer lugar la existencia a la actualidad de la esencia real, y de haberse negado a distinguir en ella el acto de existir que la pone fuera de su causa, llega naturalmente un suareciano a considerar como indiferente a la naturaleza del ser el hecho de que exista o no. Una ontología de esta naturaleza no espera pues incluir la existencia en la ciencia del ser; tan extraña le es a éste, que ni siquiera piensa en tenerla que excluir. No piensa en ella en absoluto. No era posible llevar más al extremo la desexistencialización de la esencia. Pues bien, esa es, limpia de cualquier huella de existencia, la esencia tal cual el último gran intérprete del pensamiento medioeval la trasmitió al pensamiento moderno, en aquellos últimos años del siglo XVI y primeros del XVII, en que los descubrimientos de la ciencia rompían, en todos los dominios, con tantas esencias sumariamente construídas por un pensamiento que con tan poco criterio habíalas considerado idénticas a las de las cosas. Mal defendida por metafísicos que la habían esterilizado con la esperanza de hacerla más pura, la ontología de la esencia derrumbóse en la ruina de esencias con las que con tan poco tino se había solidarizado. Reprochósele la esterilidad de un método con que ella podía contentarse, pero que una ontología de la existencia le hubiera invitado a trascender, a fin de constituirse en consejera y guía de un siglo que con tanto ardor se lanzaba a la conquista de un universo preñado de imprevistas realidades. Mas cuando le llegó el momento de reivindicar así su tradicional papel de Sabiduría, como hacía tanto tiempo que había renunciado a la más bella de sus conquistas, la ontología de la existencia no estaba allí para llenar ese cometido. Es un hecho de considerable importancia histórica, que Descartes por ejemplo, discípulo de los discípulos de Suárez

no hubiera podido heredar sino una filosofía primera desgajada de su tronco existencial y sin autoridad para dirigir una ciencia de lo existente. Porque esta ciencia iba a pretender darse su propia metafísica, y no atreviéndose a buscarla en un camino que podía parecer sin salida, se iba a lanzar, e iba a lanzar también a la ontología, en direcciones en las que hubiera sido posible prever que sería imposible encontrarla.

Entre las muchas diferencias que separan la filosofía de Descartes de la de sus predecesores, acaso no haya otra más honda que la de sus estilos filosóficos, porque traduce inmediatamente dos distintas concepciones de lo que es filosofar. Admírase con frecuencia en Descartes, "que partió con tan buen paso", la soberana facilidad con que comenzó por desechar tantas definiciones nominales, estériles en su opinión, que pululaban en la metafísica de la Escuela. Sin embargo, algunos de entre sus sucesores, y de los sucesores de sus sucesores, se habrán de preguntar más tarde si no habría habido cierta imprudencia en considerar así, como inmediatamente claras y distintas, ciertas nociones fundamentales que hubiera sido mejor definir y por consiguiente analizar.

El mismo Descartes, al menos, ningún escrúpulo demuestra al respecto. Después de haber explicado, en sus *Principia Philosophiae*, el sentido del término *cogitatio*, declara su intención de no explicar otros muchos términos que ha empleado ya o que empleará más tarde, por parecerle suficientemente claros en sí mismos, y no solamente claros, sino conocidos por sí mismos: *quia per se satis nota mihi videntur*. Y añade luego: "Y con frecuencia he notado que los filósofos cometían la falta de querer explicar, por definiciones lógicas, cosas muy sencillas manifiestas por sí mismas, con lo cual no hacían sino ponerlas más oscuras". Así, cuando dice: "Pienso, luego soy", no niega Descartes que para comprender esta proposición no haya primero que saber qué es el pensamiento y qué es la existencia; pero no juzga necesario explicarlo, por la razón muy de notar de que "se trata de nociones completamente sencillas, y que por sí mismas no nos dan a conocer ninguna cosa existente" (20). Como el pensamiento en general, también la existencia en general es, pues, una simple noción abstracta, cuyo sentido es sin más tan claro, que al explicarlo no se hace sino oscurecerlo. Wolff se preguntará más tarde si no habrá obrado Descartes aquí un poco a la ligera;

(20) DESCARTES, *Principia Philosophiae*, P. I, c. 10; ed. Tannery, t. VIII, p. 8.

y en efecto, vamos a ver que aceptando así la noción de existencia, sin crítica y tal como la recibía de sus predecesores, echaba sobre sí responsabilidades metafísicas más graves de lo que parece haber sospechado.

Reducir la existencia a una simple noción general que no designa nada de actualmente existente, era en efecto formular una tesis susceptible de múltiples sentidos diferentes que no hubiera sido inútil precisar. Esa tesis puede significar en primer lugar que la existencia en general no existe; pero además puede querer significar que, en las mismas cosas que existen, ninguna realidad distinta responde al término "existencia". Pues bien, es lo más probable que el mismo Descartes haya entendido así su propia fórmula, lo que equivale a decir que la distinción real de esencia y existencia, tal como la había entendido Santo Tomás, debíale parecer carente de sentido. De hecho, hasta parece que Descartes pensó estar en esto de acuerdo con los filósofos de la Escuela; porque si tan crudamente les reprocha haber creído ver en los cuerpos extensos una materia y una forma, como los borrachos que ven dos cosas donde sólo hay una, dispénsales al menos de haber cometido el mismo error a propósito de la esencia y de la existencia, "entre las cuales no suponen de ordinario otra distinción que la que allí hay realmente". Descartes, pues, parece haber considerado como normal una tesis análoga a la de Suárez; en todo caso, opúsose decididamente a la de Egidio Romano y de sus discípulos, que consideran a la esencia y la existencia *tanquam totidem res a se mutuo diversas*, por la sencilla razón de que no tenemos ideas distintas de las dos cosas que aquí se quiere distinguir (21).

No hay que dejarse, pues, engañar por las expresiones que emplea Descartes en el célebre pasaje de la *V Meditación* en la que, para mejor demostrar que en Dios la esencia es inseparable de la existencia, nos invita a no confundir su idea con la de las otras cosas, en las que solemos distinguir la esencia de la existencia (22). Descartes sabe muy bien que, salvo en

(21) "Si quis vero titubantibus oculis unam rem pro duabus sumat, ut ebriis saepe contingit; atque si quando Philosophi, non dico essentiam ab existentia distinguant, quia solent aliam inter ista duo distinctionem supponere, quam revera est, sed in eodem corpore materiam, formam et varia accidentia, tanquam totidem res a se mutuo diversas concipiant, tunc facile, ex perceptionis obscuritate ac confusione, ipsam non tantum a positiva facultate, sed etiam ab alicujus facultatis defectu oriri deprehendent, si diligentius attendentes animadvertant, se non habere plane diversas ideas eorum, quae sic diversa esse supponunt." *A X****, agosto 1641; ed. Adam-Tannery, t. III, p. 435.

(22) "Cum enim assuetus sim in omnibus aliis rebus existentiam ab

el caso de Dios, nuestra noción de una esencia cualquiera jamás implica la existencia ([23]); pero ni para él ni para Suárez se sigue de ahí que la existencia sea realmente distinta de la esencia en los seres actualmente existentes. Interrogado acerca de este punto, Descartes explicóse largamente, y como no podía hacer esto sin volver sobre distinciones muchas veces hechas antes de él por los escolásticos, prefirió hablar latín "para procurar expresarse mejor" ([24]).

Distingamos, pues, con Descartes, entre los modos y los atributos. Los atributos son tales que las cosas, cuyos atributos son, no pueden existir sin ellos, mientras que pueden existir sin sus modos. Por ejemplo, la figura y el movimiento son, en el sentido propio del término, modos de la sustancia corporal, porque el mismo cuerpo puede existir ya en una figura ya en otra, ya en movimiento ya sin él. Estos modos propiamente dichos son, pues, modos de las mismas cosas. Así, los modos propiamente dichos distínguense de los atributos como los *modi rerum* se distinguen de simples *modi cogitandi*. La relación de los modos con las cosas no es pues la misma que la de sus atributos. Pues las cosas, decíamos, pueden existir sin sus modos, distínguense de ellos de manera distinta y más profundamente que por una simple distinción de razón. Por el contrario, como no son sino los diversos modos según los cuales nuestro pensamiento concibe una sola y misma cosa, los atributos son realmente inseparables de ella; ésta no podría existir sin ellos; y la única distinción que entre ellos y ella es posible introducir, es la distinción de razón. La existencia es precisamente uno de estos atributos, "porque concebir la esencia de una cosa abstracción hecha de su existencia o de su no existencia, es distinta manera de concebirla que cuando se la considera como existente; mas la cosa no puede estar fuera de nuestro pensamiento sin su existencia". Descartes propone llamar "modal" la distinción que se debe admitir entre una cosa y sus modos propiamente dichos, pero no admitir sino una distinción de razón razonada entre la cosa y sus atributos. La existencia no se distingue, pues, de la esencia real sino con distinción de razón, lo cual equivale a

essentia distinguere, facile mihi persuadeo, illam etiam ab essentia Dei sejungi posse, atque ita Deum ut non existentem cogitari." *Med. V*, ed. Adam-Tannery, t. III, p. 433.

([23]) "Ubi dixi Deum esse *suum esse*, usus sum modo loquendi Theologis usitatissimo, quo intelligitur ad Dei essentiam pertinere ut existat; quod idem de triangulo dici non potest, quia tota ejus essentia recte intelligitur, etsi nullum in rerum natura esse supponatur." *A X°°°*, agosto, 1641; t. III, p. 433.

([24]) *A X°°°*, 1645 ó 1646; t. IV, p. 349, l. 2-3.

decir que no se distingue de ella absolutamente en la realidad, sino en nuestro modo de concebirla. Esto es lo que dice expresamente Descartes: mi pensamiento de la esencia del triángulo difiere de mi pensamiento de su existencia como un modo propiamente dicho de mi pensamiento difiere de otro modo propiamente dicho de mi pensamiento; pero no sucede así con el triángulo existente fuera de mi pensamiento, *in quo manifestum mihi videtur, essentiam et existentiam nullo modo distingui.* Y lo mismo sucede, concluye, con todos los universales (25).

Por esta distinción de "razón razonada", introducida entre la esencia y la existencia, reconócese al alumno de los Jesuítas de la Flèche, discípulos a su vez de Suárez. Es cierto que en otros pasajes de sus obras, indudablemente más célebres que el que acabamos de citar, Descartes opone Dios, cuya esencia incluye la existencia, a las criaturas en la que la existencia se distingue de la esencia (26). *Nota est omnibus essentiae ab existentia distinctio* escribe, respondiendo a uno de sus contradictores (27); y en fin, en un texto que parece no dejar lugar a dudas: *Deus est suum esse, non autem triangulus* (28). Mas no debemos olvidar que, para Descartes lo mismo que para Suárez y sus predecesores escolásticos, la distinción de esencia y de existencia puede entenderse en dos sentidos diferentes. Puede significar en primer lugar que en la criatura la esencia no incluye a la existencia, porque el ser finito no es causa de sí propio. Todos los escolásticos aceptan esta tesis como un corolario inevitable de la doctrina de la creación. Algunos escolásticos, como Alberto Magno por ejemplo, hablan aún, a propósito de esto, de una distinción de esencia y existencia, mas la fórmula significa simplemente en este caso que la causa de la existencia del ser finito es realmente distinta del mismo ser finito. Que es lo que Descartes afirma en este texto que hemos citado: Dios es su existir, un triángulo no es el suyo. El verdadero problema de la distinción de esencia y existencia plantéase sobre otro plano, porque trátase entonces de saber, una vez admitido que el ser finito recibió de Dios la existencia, si la existencia que recibe no forma una sola cosa con su esencia (es decir si esa existencia no es sino su esencia actualmente existente) o si se distingue de ella realmente, como el acto se distingue de la poten-

(25) *Op. cit.*, t. IV, pp. 349-350. Simplificamos un poco la terminología de Descartes que, sobre el problema de las distinciones, es un tanto vago.

(26) *Med. V*, ed Adam-Tannery, t. VII, p 66.

(27) *IIIª Obj.*

(28) *Vª Resp.* Cf. *IIª Resp.*, Axioma 10.

cia que la actualiza. Como todos los filósofos cristianos, admite Descartes, en el primer sentido, que un triángulo real no es su existir; pero al mismo tiempo niega con Suárez que el acto de existir se distinga realmente de la esencia en el triángulo actualmente existente. El *esse* tomista está ausente del mundo cartesiano.

Importa no perder de vista este hecho, al leer los textos en que Spinoza se explicó a su vez sobre el mismo problema, y muy especialmente los de los *Cogitata metaphysica* en los que se ha creído a veces, erróneamente en mi opinión, hallar contradicciones insolubles. Como el título mismo del libro lo indica, propúsose en él Spinoza "explicar brevemente las cuestiones más difíciles de la metafísica, tanto general como especial, respecto del ser y de sus afecciones, de Dios y sus atributos, y del pensamiento humano" ([29]). Entre las dificultades que va examinando, muchas se refieren directamente a nuestro problema ([30]); pero débese notar primero, porque Wolff se lo reprochará más tarde lo mismo que a Descartes, que Spinoza se cree eximido de definir con rigor todas las nociones de que trata. Tal es particularmente el caso de las dos nociones de "esencia" y de "existencia", tan claras en sí mismas que no es posible querer aclararlas más sin oscurecerlas ([31]). La historia echará siempre de menos las aclaraciones que Spinoza nos hubiera podido dar de estos términos, pero lo que de sus relaciones nos ha dejado escrito basta para juzgar, en parte al menos, del sentido que les daba.

Muy diferentes interpretaciones han sido propuestas acerca de los *Cogitata metaphysica*, pero todas reconocen como un hecho que, sea en propio nombre, sea como simple intérprete de Descartes, Spinoza toma posición en esa obra respecto a

([29]) Sobre las circunstancias y fecha de la composición de esta obra, véase J. FREUDENTHAL, *Spinoza und die Scholastik*, en *Philosophische Aufsätze Eduard Zeller zu seinem Fünfzigjährigen Doctor-Jubiläum gewidmet*, Leipzig, 1887, pp. 94-106; y JULIUS LEWKOWITZ, *Spinoza's Cogitata metaphysica und ihr Verhältnis zu Descartes und zur Scholastik*, Breslau, 1902, pp. 5-15 y 78-79.

([30]) SPINOZA, *Cogitata metaphysica*, P. I., cap. 2: "Quid sit esse essentiae, quid esse existentiae, quid esse ideae, quid esse potentiae", t. IV, pp. 191-193. Citamos a Spinoza según la edición de J. van Vloten y J. P. N. Land, 3 ed. (en 4 vols.), La Haya, 1914.

([31]) "Ad haec non puto operae praetium esse, hic Authores, qui diversum a nobis sentiunt, refutare, nec etiam eorum definitiones aut descriptiones de essentia et existentia examinare; nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus. Quid enim magis clarum, quam, quid sit essentia et existentia, intelligere; quandoquidem nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus." SPINOZA, *Cogitata metaphysica*, P. I. cap. 2; t. IV, p. 193.

ciertas doctrinas escolásticas. La distinción de esencia y de existencia es una de ellas, pues si bien no juzgó Spinoza conveniente disertar sobre el sentido de esos términos, los definió no obstante y se pronunció luego sobre sus relaciones. El ser de esencia es para él "el modo bajo el cual las cosas creadas son comprendidas en los atributos de Dios". En cuanto al ser de existencia, "es la misma esencia de las cosas fuera de Dios y considerada en sí misma, el ser que se atribuye a las cosas después que han sido creadas por Dios". Añadamos que Spinoza distingue la esencia de la existencia como antes que él lo había hecho Avicena, y distínguelas por la misma razón. Puesto que, en el ser finito, puede la esencia ser concebida sin la existencia, distínguese de ella ([32]). La más simple experiencia basta por lo demás para probarlo: "Si algún filósofo se pregunta todavía si la esencia y la existencia son distintas en las cosas creadas, para disipar esta duda no tiene necesidad de definirlas siquiera. No tiene sino ir a ver a un escultor o un ebanista; éstos le enseñarán cómo comienzan siempre por concebir una estatua que todavía no existe, y después se la mostrarán existiendo ya".

Todo sucede pues como si Spinoza hiciera aquí de la distinción de esencia y de existencia en las cosas creadas una evidencia empírica dada. Es cierto que rechaza la noción de creación, pero nunca dejó de sostener que, de cualquier modo que se entienda la producción de los seres finitos, "la esencia de las cosas producidas por Dios no implica su existencia" ([33]). No obstante, como en Descartes, la aceptación de esta tesis no supone el reconocimiento por Spinoza de una distinción real de esencia y de existencia en la estructura del ser finito. Hay distinción de la esencia y de la causa de su existencia. La causa de la existencia del ser finito es extrínseca a él, pero en el ser finito existente, la existencia no se distingue realmente de la esencia existente. Esto es por lo menos lo que sugiere la definición spinozista de la existencia que ya hemos citado. Si la existencia es *ipsa rerum essentia extra Deum et in se considerata* ([34]), nada la distingue realmente de la esencia puesta como existente fuera de su causa. Esta de-

([32]) "Esse denique existentiae, est ipsa rerum essentia extra Deum, et in se considerata, tribuiturque rebus postquam a Deo creatae sunt." Y más adelante: "Ad primam autem subdistinctionem respondemus, quod essentia in Deo non distinguatur ab existentia, quandoquidem sine hac illa non potest concipi; in caeteris autem essentia differt ab existentia: potest nimirum sine hac concipi." *Cogitata metaphysica*, P. I, cap. 2, t. IV, p. 192.

([33]) SPINOZA, *Ethica*, P. I., prop. 24.

([34]) SPINOZA, *Cogit. Met.*, P. I, cap. 2, t. IV, p. 192.

finición implica, pues, como justamente se ha hecho observar, "la identidad de la esencia y de la existencia", porque "el ser en existencia es el ser en esencia considerado fuera de Dios, en las cosas, una vez producidas por Dios" (35).

La identificación de la existencia con la esencia, en cualquier filosofía que sea, va inevitablemente acompañada del primado de la esencia sobre la existencia, no siendo ésta ya sino un accidente, un modo, o, de cualquier modo que se la designe, una consecuencia de aquélla. Que es también lo que se puede comprobar en Spinoza desde la época de los *Cogitata metaphysica*, y mucho mejor aún en la *Etica.* Comienza ésta por algunas definiciones, de las que la primera es ésta: "*Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam: sive id cujus natura non potest concipi nisi existens.* Lo cual será la definición de la sustancia, es decir de Dios. Puédese decir que en el siglo XVII la metafísica se convirtió en ontología antes de que Wolff hubiera divulgado el nombre y hecho resaltar todas las implicaciones de la doctrina. Prueba innegable de esto es el éxito general del argumento de San Anselmo, al que Kant dará precisamente el nombre de "ontológico". Descartes, Malebranche, Fenelón, Spinoza, Leibniz, es decir todos los representantes de lo que hasta hace poco se llamaba el "cartesianismo", adoptaron y repitieron, bajo formas diferentes pero con el mismo espíritu, esta prueba de la existencia de Dios: una primera causa que existe, por decirlo así, en virtud de su propia esencia. Este triunfo del argumento de San Anselmo es también el del ser desexistencializado.

Aun para los que, entre éstos que acabamos de citar, no creían en su filosofía, Descartes era, a los ojos del siglo XVIII, el destructor de la escolástica, y en consecuencia el renovador de la filosofía. Por eso es más interesante aun observar que la alegría de que esta liberación iba acompañada no carecía de cierta preocupación. Algunos espíritus rectos preguntábanse si esta revolución no había sido demasiado radical, no sólo por haber desechado, como definitivamente sin valor, nociones que aun hubieran podido servir y cuya pérdida comenzaba ya a ser lamentada, sino también porque la manera de pensar y de enseñar de lo que se llamaba "escolástica" ofrecía innegables ventajas a las que no era posible renunciar sin quebranto. Indudablemente los maestros de la edad media habían pasado demasiado tiempo en definir, dividir y disputar; pero los modernos, ¿se detenían lo suficiente en estas ope-

(35) A. RIVAUD, *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza,* Paris, Alcan, 1905, p. 29 nota, y p. 32.

raciones que, después de todo, eran inseparables del pensamiento filosófico, y sobre todo de su enseñanza? Como su mismo nombre lo indica, todos los grandes "escolásticos" habían sido profesores; en cambio, ni Descartes, ni Leibniz, ni Spinoza, ni Malebranche ni Locke enseñaron jamás; mas en Cristian Wolff encontramos un profesor de carrera, y no es extraño verle interesarse por las cualidades de una filosofía a la cual, piénsese lo que se piense de su valor intrínseco, hay que reconocer grandes cualidades para la enseñanza.

Wolff es para nosotros un testigo particularmente interesante de esta diversidad de opiniones. Como la mayor parte de los hombres del siglo XVIII, admitía que Descartes había matado a la escolástica, y por su manera de hablar échase bien de ver su opinión de que toda tentativa de resucitarla estaba condenada al fracaso. Por eso sin duda niega tan enérgicamente que lo quiera hacer; pero la insistencia que pone en negarlo, hace pensar si no es eso acaso lo que, a su modo, está haciendo. Y sus lamentos no se limitan a la forma de enseñanza. Entre las pérdidas a que Wolff no acaba de resignarse, ninguna le resulta tan sensible como la de la hermosa ciencia general que se llamaba filosofía primera o metafísica. Descartes da la impresión de no haber sentido por ella sino disgusto, y, no obstante, si la hubiera menospreciado menos —*si Cartesius non fastidio philosophiae primae correptus fuisset*—, acaso hubiera podido poner en algunas de las nociones que emplea bastante mayor precisión ([36]).

Este disgusto que experimentaba Descartes por la metafísica, considéralo Wolff como un estado de espíritu muy común en su tiempo. Después del éxito obtenido por la filosofía cartesiana, dice, esta Filosofía Primera, que los escolásticos habían colmado de elogios, ha caído en ridículo a los ojos de todos ([37]). La razón de este cambio de actitud es por lo demás

([36]) CHR. WOLFF, *Philosophia prima sive Ontologia methodo scientifica pertractata qua omnis cognitionis humanae principia continentur*, ed. nov., Veronae, 1789; n. 321, t. I, p. 137. Citaremos este escrito de Wolff con el título de Ontología y en esta edición. La primera edición data de 1729. Sobre la obra de Wolff, véase MARIANO CAMPO, *Cristiano Wolff e il razionalismo precritico*, Milano, Vita e Pensiero, 1939; 2 vols.

([37]) "Philosophia prima invidendis elogiis a Scholasticis exornata, sed, postquam philosophia cartesiana invaluit, in contemptum adducta omniumque ludibrio exposita fuit." WOLFF, *Ontologia*, Praefatio, principio. Compárese con estas líneas de Wolff el célebre pasaje de Kant, en el Prefacio de la primera edición de la *Crítica de la Razón pura:* "Hubo un tiempo en que esta última (la metafísica) era llamada la reina de las ciencias... Ahora, en nuestro siglo, es muy común tener gran menosprecio hacia ella..." Tal estado de espíritu remontaba pues, al menos, a la época de Wolff.

bien simple. Es que Descartes se propuso filosofar con claridad y distinción, es decir sin admitir el empleo de ningún término al que no correspondiera una noción clara, o cuya definición no pudiera reducirse a nociones más simples, que fueran bien claras. Descartes explica, pues, las cosas por sus razones intrínsecas, y en consecuencia de manera inteligible. En la Filosofía Primera, en cambio, al menos tal como se hacía antes de él, las definiciones de los términos eran de ordinario más oscuras que los términos mismos. Nada tiene pues de sorprendente que se hubiera llegado a considerar a la ontología como "un léxico filosófico en lengua bárbara, en el que se explican términos filosóficos en su mayor parte inútiles". En cuanto a los términos ontológicos verdaderamente indispensables, Descartes, que desesperaba de poderlos definir, resolvió sencillamente que no merecían ser definidos, por ser del número de aquellos que es más difícil definir que comprender ([38]). De cualquier manera que se la considere, la metafísica parece, pues, digna del menosprecio en que ha caído.

El filosófico "qué van a decir", por no hablar del que tan bien conocen las ciencias positivas, es una temible fuerza de inhibición, que a tantos espíritus impide, por miedo del ridículo especulativo, afirmar lo que seguramente hubieran querido decir. Testigo Cristián Wolff, cuyas cualidades espirituales hubieran hecho de él en el siglo XIII un escolástico de primer orden, pero que no se atreve a proclamarse partidario de una tradición de la que fué continuador, como vamos a ver. Señal segura de que así fué es la insistencia con que niega querer seguir esa tradición. Tratar a la filosofía primera como una ciencia, declara al principio de su obra, no es volver a introducir en las escuelas la filosofía escolástica, sino corregirla de sus defectos. No es posible abordarla sin comprobar en efecto que esa filosofía emplea términos mal definidos y proposiciones mal establecidas; pretender exponerla de manera científica, excluyendo todas las nociones oscuras proscritas por Descartes, no es pues volver a la escolástica, sino hacer de ella una disciplina plenamente constituída como ciencia, capaz de hacer comprender mejor lo que los mismos escolásticos habían dicho, realizando nuevos progresos ([39]).

No erraba seguramente Wolff al considerarse como autor de una nueva obra, pues abordaba los problemas de la filosofía primera con espíritu verdaderamente nuevo y según métodos que nadie le había aplicado antes de él. En cambio, rea-

([38]) WOLFF, *Ibid.*
([39]) WOLFF, *Ontologia, Prol.*, 7, pp. 2-3. Cf. 12, p. 4.

lizaba sin duda a la vez obra conservadora, al reivindicar el derecho a la existencia para esta antigua disciplina que era la filosofía primera, que los escolásticos conceptuaban reina de las ciencias, y de la que, con grave error, había creído Descartes haber podido prescindir. Con Wolff, la metafísica clásica, concebida como ciencia del ser en cuanto ser, adquiere nuevo vigor en pleno siglo XVIII; y como el ser nunca cambia de naturaleza, aun cuando se lo eche en olvido, la nueva filosofía primera no podía menos de ser como una continuación de la que le había precedido.

De esto al menos tuvo Wolff clara conciencia, y no se preocupó de dar de ello explicación alguna. Es para él una regla general, y por consiguiente válida en filosofía primera, que nunca hay que apartarse del sentido atribuído a los términos en la lengua de todos los días. Al tratarse de nociones para las que no ofrece términos el lenguaje común, por necesidad hay que inventar algunos nuevos; pero una vez que estos nuevos términos han sido puestos en circulación, hay que atenerse a ellos. Se han de conservar, pues, cuidadosamente los términos introducidos en filosofía primera por los escolásticos ([40]), sin que esto obste a que más adelante se los defina con mayor precisión, y se los reúna con más rigor de lo que lo hicieran los escolásticos ([41]). Porque "los términos filosóficos introducidos por los escolásticos en la Ontología son claros, si no todos, la mayor parte al menos, aunque ellos los hayan definido mal" ([42]). Tal es la conclusión a la que Wolff dice haber llegado por el examen de estos términos. Y ya no duda de que los autores que de ellos hicieron uso no hubieran tenido presentes en su pensamiento las nociones correspondientes a objetos reales o a aspectos reales de esos objetos, como se echa de ver en los ejemplos que traen. La definición que dan de "modo" es muy oscura, pero cuando toman el calor como ejemplo de modo, nadie duda de que esta noción correspondía para ellos a una cosa. Y no es imposible en modo alguno que

([40]) Quamobrem cum termini philosophici semel recepti non sunt immutandi, ubi a Scholasticis quidam fuerint introducti, iidem retinendi sunt." *Op. cit.*, 11, p. 4.

([41]) "Si termini Scholasticorum retinentur et non satis accurate definiti accuratius definiuntur, philosophia prima Scholasticorum non postliminio introducitur. Philosophia Scholasticorum non terminis, quibus utuntur, sed eorum definitionibus minus accuratis et propositionibus perperam determinatis absolvitur. Quamobrem qui terminos Scholasticorum retinet, sed non satis accurate definitos accuratius definit, is minime philosophiam Scholasticorum suam facit, quin potius praecipuam ejus partem emendat, cum definitiones in Ontologia Scholasticorum longe plures sint quam propositiones." *Op cit.*, 12, pp. 4-5.

([42]) *Op. cit.*, 14; p. 5.

un término oscuro en el pensamiento de uno, sea claro en el de otro. También es posible que los términos ontológicos de los escolásticos sean oscuros para sus lectores, aunque hayan sido claros para sus inventores. Y aun puede suceder que estos términos sean más oscuros para unos lectores y menos para otros. Y aun a veces acúsase precipitadamente de oscuridad a toda esta terminología. De hecho, parece que sucedió esto. El uso común de la razón permitió desde antiguo abstraer de los objetos singulares de la experiencia ciertas nociones generales que, aunque confusas, no por eso responden menos a los objetos. Pues bien, a estas nociones confusas dieron los escolásticos los nombres introducidos por ellos en la Ontología. Mas "las confusas nociones ontológicas vulgares constituyen una especie de ontología natural. Podemos, pues, definir la *ontología natural:* El conjunto de confusas nociones que responden a los términos abstractos mediante los cuales expresamos juicios generales sobre el ser, y adquiridas por el uso común de las facultades del pensamiento". Estas nociones, los escolásticos naturalmente las coleccionaron y hasta las fueron completando. Su tarea consistió, pues, en hacer más completa la ontología natural, al enriquecerla con nociones y términos de que carecía. La ontología verdaderamente científica en que piensa Wolff se presenta en consecuencia como un esfuerzo por terminar la ontología natural, es decir por concebir claramente lo que ya dijeron los escolásticos, levantarla a un grado de certeza superior, y poner en claro los lazos que unen estas verdades con las demás. La ontología, entendida así, no se reducirá ya a un simple léxico, porque su fin no será explicar el sentido de las palabras, sino lo que conviene a los seres como tales. Y tampoco se le podrá acusar de ser el léxico de una lengua bárbara, porque un barbarismo es un término que sustituye sin necesidad a los de la lengua latina, mientras que los nuevos términos filosóficos que emplea la ontología son necesarios a esta ciencia para expresar nuevas nociones (43). No hay por qué tener escrúpulos de echar mano de ellos.

No carecen de interés estas consideraciones para quien quiera comprender la obra de Wolff tal como la comprendía él mismo. Hallámonos sin duda ante un hombre que, si bien niega hacer uso de las conclusiones metafísicas de la Escuela, tampoco está muy satisfecho de la facilidad con que Descartes se había eximido, sobre la pura razón natural, de aclarar las nociones primeras de la filosofía primera. Wolff tomó uno a

(43) *Op. cit.*, 19-26; pp. 6-8.

uno los términos de la Escuela, y al irlos examinando convencióse de que en general tenían sentido. Más aun, volvió a la noción de una ciencia propia del objeto que esos términos designan; tanto que con él renace la filosofía de Aristóteles y de los escolásticos bajo una forma y una técnica nuevas. La cuestión que Aristóteles consideraba ya como muy antigua: ¿qué es el ser?, plantéase de nuevo en pleno siglo XVIII, y hasta existe la pretensión de que la ciencia del ser en cuanto ser consigue por primera vez constituirse rigurosamente. Añadamos todavía que entonces, por primera vez, se impone a la atención de los filósofos como una ciencia distinta, y es designada con un nombre especialmente creado para ella. Es cierto que Wolff no creó el nombre de "ontología", que hoy se emplea corrientemente para designarla ([44]), pero él le aseguró el éxito, y, al imponerla, propagó entre los filósofos las definidas connotaciones que la noción de ser llevaba en su pensamiento. Para Aristóteles, la "filosofía primera" tiene direc-

([44]) En el actual estado de nuestros conocimientos, el término de *ontología* parece haber sido propuesto por primera vez por el cartesiano Clauberg (1622-1665), que personalmente prefería el nombre de ontosophia. Véase J. Klauberg, *Elementa philosophiae sive Ontosophia*, Groningae, 1647; 3 ediciones en 1664; edición anotada con el título de: *Joannis Claubergii Ontosophia quae vulgo Metaphysica vocatur*, notis perpetuis in philosophiae et theologiae studiosorum usum illustrata a Joh. Henrico Suicero. In calce annexa est Claubergii Logica contracta, Tiguri (Zurich), David Gessner, 1694. Los dos nombres son citados en los prolegómenos: "Sicuti autem *Theosophia* vel *Theologia* dicitur quae circa Deum est scientia, ita haec, quae non circa hoc vel illud ens speciali nomine insignitum, vel proprietate quadam ab aliis distinctum, sed circa ens in genere versatur, non incommode *Ontosophia* vel *Ontologia* dici posse videatur"; ed. de 1694, *Prolegomena*, 4 (sin paginación). Clauberg separó pues ya la ontología de la teología. El objeto de esta ciencia lo define de este modo: "Est quaedam scientia, quae contemplatur ens quatenus ens est, hoc est in quantum communem quandam intelligitur habere naturam vel naturae gradum, qui rebus corporeis et incorporeis, Deo et Creaturis, omnibusque adeo et singulis entibus suo modo inest." Art. I, p. I, p. 1. No ignora Wolff la obra de Clauberg. En su opinión, Leibniz fué el primero en reconocer los defectos de la ontología escolástica y en juzgar que era necesaria una corrección. Clauberg se puso a hacerlo, *sed non satis felici successu*, como lo comprobó Leibniz, quien declaró más tarde que la obra estaba por realizarse. Wolff se considera, pues, y en cierto modo con razón, como el que en fin de cuentas consiguió librar a la filosofía primera del menosprecio en que se la tenía en su tiempo: *Ontologia*, Proleg., 7; p. 3. En *Questions d'enseignement de philosophie scolastique*, Paris, Beauchesne, 1913, hace notar el P. Gény *(op. cit.*, p. 48, nota), que el término ontología se encuentra en un fragmento, sin fecha, de Leibniz (Couturat, *Opuscules et fragments inédits de Leibniz*, Paris, 1903, p. 512). Atribuye la paternidad del término a J. B. Du Hamel, *Philosophia vetus et nova*, en la que en efecto aparece el término en su segunda edición (1681); mas esta edición es treinta años posterior a los *Elementa* de Clauberg.

tamente por objeto las sustancias concretas, y en su estructura metafísica buscaba qué es lo que de ellas hacía seres propiamente dichos. Por eso incluía en sí con todo derecho a la teología natural, ciencia de esos seres por excelencia que son las sustancias separadas, o motores inmóviles, y muy particularmente del primero de todos, el pensamiento puro que eternamente se piensa a sí mismo. Así se comprende que Aristóteles, lo mismo que Santo Tomás, no hayan aislado nunca, en la filosofía primera, una ciencia del ser abstracto como tal, puesto aparte de los seres actualmente existentes. Suárez, en cambio, al identificar el ser con la esencia, se vió obligado a crear una ciencia del ser que, fuera del nombre, anunciaba ya la obra de Wolff; y ya veremos que este último no disimuló lo que debía a su ilustre predecesor. Fué, no obstante, el mismo Wolff el primero que creó una ontología sin teología, es decir una ciencia del ser abstractamente tomado en sí, independientemente de saber si existe actualmente o no. El mismo nombre de ontología, tan cómodo que definitivamente logró imponerse, no implica menos la noción de ser que se debe tener por característica del pensamiento de Wolff, y que, merced al enorme poder de los siglos, impone con frecuencia a quienes la admiten sin crítica. En rigor, la ontología es la ciencia del ser integralmente desexistencializado.

Considerada bajo este aspecto, esta nueva metafísica conduce a su término virtualidades a las que, en la doctrina de Leibniz, un sentimiento vivo todavía del carácter original de la existencia no había permitido actualizar. Sabido es cómo, para Leibniz, el orden de las esencias distínguese del de las existencias, dependiendo el primero del principio de contradicción solamente, y el segundo, en cambio, del de razón suficiente. Ahora bien, uno de los rasgos más repetidos, y seguramente más de tenerse en cuenta, en la doctrina de Wolff, es la tendencia del principio de razón suficiente a invadir los dos terrenos, como si fuera posible dar razón suficiente de las esencias, y, correlativamente, como si la justificación de las existencias no dependiera de ningún otro método que el análisis de las mismas esencias. Para comprender esta doctrina, cuya influencia había de ser tan profunda y tan extensa, conviene, pues, remontar hasta la concepción wolfiana de la esencia.

Es característico del pensamiento de Wolff que, para llegar a lo real, le sea necesario pasar por lo posible, y para llegar a lo posible, por lo imposible. ¿Cómo, entonces, cuando uno quiere deducir el ser, partirá de otra cosa que del no-ser? Y esto es precisamente lo que hace Wolff. Imposible, es lo que no puede existir. Es imposible, en efecto, lo que implica con-

tradicción, porque no es posible que la misma cosa sea y no sea a la vez; luego es imposible que lo contradictorio exista. En cambio, es posible lo que puede existir, precisamente porque, no implicando su noción contradicción alguna, nada se opone a que pueda existir. Ahora bien, eso es justamente lo que se llama ser: *Ens dicitur quod existere potest, consequenter cui existentia non repugnat* (45). Por ahí se echa de ver lo radicalmente que el ser se encuentra aquí separado de ese dato completamente empírico y no deducible *a priori* que es la existencia. Para definir el ser, conténtase Wolff con una simple posibilidad de existencia, que primero ha reducido a una no imposibilidad. Para expresarnos con una de sus fórmulas lapidarias tan frecuentes en él, diremos, pues, que lo posible es el ser: *quod possibile est, ens est* (46).

No se trata aquí por lo demás sino de una noción metafísica implícitamente aceptada por todos, según afirma Wolff, y conforme con el lenguaje común. *Ens, possibile, aliquid*, son otros tantos términos perfectamente sinónimos, de los que el metafísico no hace sino destacar las implicaciones. Indudablemente, lo que el lenguaje común llama un ser es una cosa que existe; pero aquel que puede inferir que A es un ser, porque existe, también es capaz de concebir que un ser es lo que puede existir. Remontando del hecho concreto a su condición abstracta, Wolff argumenta, pues, así: de que A exista, síguese que puede existir, "de donde se infiere en consecuencia que es un ser" (47). La prueba de que realmente se hace esta inferencia, aun inconscientemente, es que corrientemente se habla de seres pasados y de seres futuros, es decir de seres que no existen ya o que no existen todavía, pero a los que sólo pertenece una existencia puramente posible. Para ir más adelante en el conocimiento del ser, hay pues que definir las condiciones de su posibilidad.

La más fundamental de todas es la que ya vemos ir por delante: la ausencia de toda contradicción interna; pero esa no basta. Cuando se trata de concebir un ser, hay que poner en su noción elementos que, no solamente no sean contradictorios entre sí, sino que sean sus primeros constitutivos, es decir elementos que ni en común ni en particular sean determinados por otros. Para comprender cómo razona Wolff, hay que representárselo, como él mismo se describe en su propio comentario (48), partiendo de una noción imaginaria que él

(45) Wolff, *Ontologia*, 134, p. 60.
(46) *Ibid.*, p. 60.
(47) *Ibid.*, p. 61.
(48) *Ibid.*, p. 62.

concibe como una especie de receptáculo en que se puede poner todo lo que uno quiera. El problema consiste entonces en saber qué es lo que en él hay que poner primero para formar la noción de un ser. Pues bien, si ponemos elementos determinados por otros déjase por lo mismo de poner sus propios determinantes, que son los verdaderos constitutivos del ser. De la misma manera, si se ponen elementos determinados por uno de ellos, entonces no se pone en primer lugar lo que debe ir primero, pues que bastaría con poner el determinante para tener los determinados. No pondremos, pues, primero en el ser así concebido sino elementos no contradictorios, y, si así se puede decir, primarios. Tales son los que Wolff llama los *essentialia*, porque constituyen la esencia misma del ser. De ahí esta conclusión cuyo inmenso alcance es inútil hacer resaltar: la esencia es aquello que se concibe del ser en primer lugar, y sin la cual el ser no puede ser (40). Así la esencia del triángulo equilátero compónese del número tres y de la igualdad de los lados; la esencia de la virtud se compone de un hábito de la voluntad y de la conformidad de los actos que de ella derivan con la ley natural. Si se altera una u otra de esas cualidades, ya no hay ni triángulo ni virtud; si en cambio se las pone a ambas, tenemos la virtud y el triángulo; la presencia de estas dos *essentialia* es, pues, necesaria y suficiente para definir las esencias del triángulo y de la virtud. Como inseparable que es de sus elementos esenciales, el ser posee siempre, junto con ellos, todas las propiedades que ellos determinan. Dase a estas propiedades el nombre de "atributos", reservando el nombre de modos a las propiedades que, no estando ni determinadas por la esencia ni en contradicción con ella, pueden pertenecerle o no. Los atributos pertenecen, pues, siempre a su esencia, mientras que los modos ya le pertenecen, ya no; cosa que los escolásticos expresaban dando a esos modos el nombre de accidentes.

En el ser así constituído, los *essentialia* son evidentemente la base sobre la que todo reposa. Puestos como no contradictorios, aseguran su posibilidad: *per essentialia ens possibile est;* y puesto que la esencia del ser consiste en su misma posibilidad, quien reconozca su posibilidad intrínseca, comprende por lo mismo su esencia. Decimos bien "reconozca", porque si es posible dar razón de los atributos a partir de los datos esenciales del ser, es imposible dar una razón intrínseca

(40) *Ibid.*, p. 63: "Quoniam ea, quae sibi mutuo non repugnant, nec tamen, per alia, quae simul insunt, determinantur, primo loco ponenda sunt, ubi ens concipimus, eadem vero essentiam constituunt, essentia primum est, quod de ente concipitur, nec sine ea ens esse non potest."

para que esos *essentialia* le pertenezcan. Son ellos en efecto, por definición, lo que en primer lugar se afirma en el ser; no es pues posible concebir en él antes que ellos cosa alguna de donde sea posible deducirlos. En cuanto a los modos, en cambio, en estos fundamentales datos de la esencia hállase la razón por la que le pueden pertenecer; mas la razón por la que le pertenecen actualmente no es posible encontrarla sino ya en modos anteriores del mismo ser, o bien en uno o varios otros seres, o en la acción combinada de esos modos y esos seres. Llámase "exteriores" a los seres en cuestión, y ellos contienen la razón suficiente de los modos de la esencia que esta misma o sus modos no permitirían explicar solos. La esencia contiene, pues, la razón no sólo de lo que permanente-mente posee distinto de sí misma, sino también de la posibilidad que sus modos tienen de pertenecerle ([50]). Así llegamos a esta definición nominal de la esencia: lo que primero se concibe de un ser, y en lo que se encuentra contenida la razón suficiente por la que lo restante, o le pertenece actualmente, o bien puede pertenecerle ([51]).

El método analítico por el que llega Wolff a esta conclusión es propiedad suya, y es lo único que reclama como propio; mas las nociones del ser y de la esencia que por este nuevo método establece nada tienen de nuevo, y él mismo lo reconoce en un pasaje de capital importancia para quien se interese por la filiación de las doctrinas del ser: "Esta noción de esencia, como lo que primero se concibe respecto al ser, y contiene la razón por la que lo demás está incluído en él, o puede estarlo, está en conformidad con la noción que de ella tienen los filósofos. En efecto, Francisco Suárez, que es el que entre los escolásticos más profundamente meditó las cuestiones metafísicas, dice en sus *Disputationes metaphysicae* (t. I, disp. 2, sect. 4 y 5), que la esencia de la cosa es el principio primero, radical e íntimo de todas las acciones y propiedades que convienen a la cosa. Y si bien prueba, por la autoridad

([50]) "In essentia entis continetur ratio eorum, quae praeter eam eidem constanter insunt, vel inesse possunt. Quidquid enti inest, id vel inter essentialia, vel attributa, vel modos locum tenet. Cur essentialia enti insint, ratio intrinseca nulla datur; sed cur attributa insint, ratio sufficiens in essentialibus continetur; cur modi inesse possint, ratio in iisdem deprehenditur; consequenter cum attributa constanter insint, modi et inesse et non inesse possint, omnium eorum, quae praeter essentialia enti vel constanter insunt, vel inesse possunt, ratio in essentia entis continetur." *Op cit.*, 168, p. 72.

([51]) "Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur caetera vel actu insint, vel inesse possint." *Op. cit.*, 168, p. 72.

de Aristóteles y Santo Tomás, que la esencia así entendida es idéntica a la naturaleza de cada cosa, añade, no obstante luego que la esencia designa en segundo lugar, según el pensamiento de Santo Tomás, lo que es explicado por la definición, y por consiguiente que la esencia de la cosa es lo que concebimos como perteneciéndole en primer lugar, y como constituído primero en ser de cosa, o de tal cosa. Y más lejos añade que una esencia real es aquella que, no encerrando contradicción y no siendo ficción del espíritu, es además el principio o la raíz de operaciones o de efectos reales. Si, pues, se atiende a la idea presente al espíritu del metafísico más bien que a las palabras con que formuló lo que veía, síguese sin dificultad que, si se quiere concebir la esencia del ser, 1º, si se le supone totalmente indeterminado, hay que poner en él algo como primero; 2º, que es necesario que esta esencia no contenga sino elementos que no repugnen, es decir que no impliquen contradicción, y que estén determinados por otros, incluídos a la vez en esta esencia, ya que de lo contrario los determinantes seríanle anteriores; 3º, que es necesario que esta esencia contenga además la razón de todo lo que en ella se halla constantemente incluído, o pueda hallarse, ya que de lo contrario no se la podría llamar raíz de las propiedades y de las acciones que de ella derivan. La noción de esencia presente al espíritu de Santo Tomás y de Suárez era, pues, la misma que nosotros hemos deducido *a priori* haciéndola más distinta y determinada. Descartes conservó la noción de esencia que había heredado de la filosofía escolástica en las escuelas de los Padres de la Compañía de Jesús. Dice, en efecto, en sus *Principios de Filosofía,* P. I, art. 53, que a cada sustancia corresponde una propiedad principal que constituye su naturaleza y su esencia, y a la cual se refieren todas las otras. Y su digno intérprete Clauberg dice en su *Metafísica*, a propósito del ser, art. 56, que entre todas las cosas atribuídas a un ser cualquiera, hay de ordinario una que consideramos como lo primero, lo principal e íntimo de la cosa, que en cierto modo envuelve a todo lo demás, o es al menos como su raíz y fundamento. Que es lo que llamamos *esencia* de la cosa, y que además llamamos su *naturaleza* con relación a las propiedades y operaciones que de ella derivan" ([52]).

Este texto encierra una riqueza que está sobre todo análisis. Retengamos de él al menos el vivo sentimiento que tiene Wolff de su real acuerdo con la ontología esencializada de Suárez. Si asimismo cree estar de acuerdo con Santo Tomás, es

([52]) *Op cit.*, 169, p. 73.

sólo porque lo interpreta a través de las citas, correctas pero tendenciosamente utilizadas, que el mismo Suárez había extraído de sus obras. Sea lo que fuere por lo demás de este punto, Wolff conserva del suarismo esta tesis fundamental, que la esencia, y no el existir, es lo primero en el ser y la fuente de todas sus operaciones. Entre *operatio sequitur essentiam* y *operatio sequitur esse,* hay que elegir; pues bien, la elección de Wolff está hecha, y, de estas dos fórmulas, elige la primera, incluyendo audazmente en su partido a Suárez junto con Descartes y Clauberg que lo interpreta. Sólo a partir del ser esencial así constituído plenamente, y por un nuevo artificio, va a poder Wolff por fin llegar a la noción concreta del ser actualmente existente.

Todo lo que existe es posible, porque lo contrario implicaría que lo imposible existía, lo cual es absurdo. En cambio, no es verdad que lo que es posible exista por eso mismo. Cuando un artesano concibe el plano de una máquina posible, considérala tal porque no encierra nada de contradictorio, es decir ninguna pieza que no pueda efectivamente fabricar y combinar. No obstante, no se sigue de ahí que esta máquina exista, sino sólo que puede existir. Podemos, pues, decir que la existencia no está determinada por la posibilidad de la esencia, o, en otros términos, que "la posibilidad no es la razón suficiente de la existencia". Además de la posibilidad del ser, requiérese algo más para que exista; y por eso en una fórmula justamente célebre, Wolff define nominalmente la existencia como "el complemento de la posibilidad": *Hinc existentiam definio per complementum possibilitatis* ([53]). Es cosa muy de notar que la doctrina de Wolff llegue sobre este punto a conclusiones tan semejantes a las de Avicena. Y es que, siendo común a ambos la identificación del ser y de la esencia, Wolff no puede menos de hacer de la existencia un simple modo de la esencia, así como Avicena había hecho de ella una especie de accidente. Y esta es la razón por qué, para Wolff, la existencia no pertenece a la ontología como tal. Nada más natural, si la existencia no depende directamente del ser. Analícese la esencia, es decir el ser, hasta el extremo que se quiera, y nada se hallará en ella fuera de aquello que la constituye como tal, es decir la simple posibilidad de existir; y pues el ser se reduce a la esencia, que a su vez se reduce a lo posible, la ciencia del ser en cuanto ser, o la ontología, en modo alguno puede explicar por qué, en ciertos casos, ciertos posibles gozan del privilegio de estar dotados de existencia.

([53]) *Op. cit.*, 174, p. 75.

Para dar razón de este *complementum possibilitatis*, hay que recurrir a las distintas ciencias que tratan, en cada caso particular, de la causa por la que existe el ser en cuestión. Así la teología natural demostrará la razón suficiente de la existencia de Dios y del universo; en Cosmología, se dará razón de cómo la existencia de los contingentes está determinada en el mundo actual; en Psicología, se explicará cómo los posibles incluídos en el pensamiento humano son llevados al acto. Comoquiera que sea, habrá que salir de la ontología para plantear el problema de la existencia; puesto que el ser de que trata se confunde con su pura posibilidad pasiva de recibir la existencia, sólo la potencia activa de los otros seres, que son sus causas, puede conferírsela.

Ni basta salir de la ontología; tampoco la Cosmología de Wolff encierra en sí cualidades que la hagan capaz de plantear el problema de la existencia ([54]). Porque no es en efecto, al menos en su parte general, sino una promoción de la filosofía primera: *Cosmologia generalis scientifica est, quae theoriam generalem de mundo ex ontologiae principiis demonstrat* ([55]). Para hallar la causa del mundo, hay que colocarse fuera del mundo y buscarla en Dios. La teología es

([54]) Citamos la Cosmología según la edición siguiente: CHR. WOLFF, *Cosmologia generalis methodo scientifica pertractata, qua ad solidam, imprimis Dei atque naturae cognitionem, via sternitur*, Veronae, apud haeredes Marci Moroni, 1779. En el Prefacio (29 de marzo de 1731), presenta Wolff el término de *cosmologia generalis* como un neologismo: "Inauditum in Scholis nomen est *Cosmologia generalis*, quam et transcendentalem appellare soleo, nec ullus Metaphysicorum de ea cogitavit vel illis temporibus, quibus spissa de Metaphysica volumina conscribebantur." La neoescolástica se lo apropió, lo mismo que el de ontología, tanto que estas divisiones generales están mucho más en conformidad con el canon de la doctrina de Wolff que con el de las grandes doctrinas escolásticas propiamente dichas. En esto nos es dado encontrar una nueva confirmación del parentesco que une la obra de Wolff con la de las filosofías escolásticas, porque si él reivindica el derecho de emplear la terminología de los escolásticos de la Edad Media, los modernos escolásticos no tienen escrúpulo en emplear la suya. La influencia de Wolff sobre la escolástica moderna va por lo demás a veces más adelante aún, y vésele influir hasta en la exégesis filosófica del mismo tomismo. Véase, por ejemplo, el libro del R. P. GARRIGOU-LAGRANGE, *Dieu, son existence et sa nature. Solution thomiste des antinomies agnostiques*, 3 ed., París, G. Beauchesne, 1920, pp. 170-179, en el que "el principio de razón de ser", según el cual "todo ser tiene una razón suficiente", está unido al principio de identidad por una reducción a lo imposible, y, en este sentido, convertido en analítico. Quienes razonan de distinta manera, asegura el autor (p. 157), sepáranse "de la filosofía tradicional". Así es, pero de la que se ha hecho tradicional desde los tiempos de Leibniz y de Wolff que es la negación de la de Santo Tomás de Aquino.

([55]) *Cosmologia*, Prol., 4, p. 2.

pues la que deberá resolver este problema (56), y como primero deberá establecer la existencia de la causa de la existencia de este mundo, su primera tarea habrá de ser probar la existencia de Dios. ¿Qué es en efecto Dios? Si nos fijamos en su definición nominal, por la que, aquí como en las demás cosas, hay que comenzar, "entiéndese por la palabra Dios el ser por sí, en el que se encuentra contenida la razón suficiente de la existencia de este mundo visible y de nuestras almas" (57).

La existencia de Dios es pues la primera que debemos demostrar, y la única vía de que Wolff dispone para llegar a ella es la que pasa por la esencia, ya que en su ontología el ser y la esencia son una misma cosa.

La teología natural de Wolff está en efecto dominada, o más bien animada desde dentro, por el principio de razón suficiente. Todo ser debe tener razón suficiente de su existencia. Si este ser no la tiene en sí mismo, debe tenerla en otro, y este otro en otro, hasta llegar a un ser que tenga en sí la razón suficiente de su propia existencia. Este ser es el que llamamos el ser necesario. Es puesto cierto que un ser necesario existe. Pero ¿qué hay que entender por "tener en sí la razón de su propia existencia"? Decir "en sí mismo" equivale a decir "en su esencia". Si pues hay en verdad un ser necesario, es decir un "ser por sí" o, como se dice también, un ser dotado del privilegio de la "aseidad", preciso es necesariamente que tenga en su esencia la razón suficiente de su existencia: *Ens a se rationem existentiae in essentia sua habet* (58). No se comete, pues, error sobre el pensamiento de Wolff al atribuirle la aserción sin titubeos de una causación de la existencia a partir de la esencia. La imagen que se le ofrece, cuando habla la lengua común, es que, en el ser necesario, la existencia "deriva" necesariamente de la esencia: *dicendum erit ens a se esse illud, ex cujus essentia necessario fluit exis-*

(56) Citamos la Theologia según la edición siguiente: CHR. WOLFF, *Theologia naturalis methodo scientifica pertractata...* Veronae, apud haeredes Marci Moroni, 1779 (Prefacio fechado el 31 de marzo de 1736). Consta la obra de dos volúmenes: *Pars prior, integrum systema complectens, qua existentia et attributa Dei a posteriori demonstrantur, et Pars posterior, qua existentia et attributa Dei ex notione entis perfectissimi et natura animae demonstrantur, et Atheismi, Deismi, Fatalismi, Naturalismi, Spinozismi aliorumque de Deo errorum fundamenta subvertuntur.* Indicamos la parte y el párrafo, seguidos del volumen y de la página de la edición citada.

(57) *Theologia naturalis,* I, 67, t. I, p. 27.

(58) *Op. cit.*, I, 31, t. I, p, 15. Cf. "Ens necessarium est, cujus existentia absolute necessaria; seu quod perinde est (§ 308), quod rationem sufficientem existentiae suae in essentia habet." *Ontologia*, 309, p. 132.

tentia (59). Lo que equivale a decir que la razón suficiente de la existencia del ser necesario débesela buscar en sus determinaciones esenciales. Pues bien, al expresarse así, no hace Wolff sino traducir en términos técnicos, a propósito de este problema crucial, el vivísimo sentimiento que experimenta de una especie de inferioridad ontológica de la existencia respecto de la esencia. Todas las esencias, cualesquiera que sean, son necesarias: *essentiae rerum sunt necessariae*, y por ser necesarias son inmutables: *essentiae rerum sunt immutabiles* (60). En cambio, la existencia considerada en general no es necesaria *(existentia in genere considerata necessaria non est)*, tanto que, para encontrar su razón suficiente, hay que buscarla en algo distinto de ella, es decir en la esencia de lo que existe. Ahora bien, aquí buscamos la causa de la causa de todas las existencias; no puede, pues, encontrarse sino en una esencia cuyas determinaciones esenciales sean tales que su existencia derive de ellas necesariamente. En este sentido y no en otro hay que entender la fórmula: la razón de la existencia del ser por sí hállase en su esencia, y si se tiene en cuenta que todavía no se trata aquí, en el pensamiento de Wolff, sino de una demostración *a posteriori* de la existencia de un ser necesario, podráse comprender cómo pudo Kant persuadirse más tarde de que todas las pruebas de la existencia de Dios implicaban en último término el argumento "ontológico". Y así es, en efecto, en una teología natural tan completamente esencializada como la de Wolff, en la que el pensamiento no va de existencias en existencias, sino de esencias en esencias, hasta dar finalmente con una que sea capaz de segregar su propio acto de existir.

La definición wolfiana de la existencia como "complemento de la posibilidad" recibe pues aquí todo su sentido. Siendo así que la esencia del ser necesario es el fundamento de su existencia, y que la esencia de todo ser se confunde con su posibilidad, el ser necesario encuentra inevitablemente en su propia posibilidad la razón suficiente de su existencia: *ens a se existit ideo quia possibile* (61). Fórmula desconcertante en sí misma y cuyo alcance no queda disminuído en modo alguno por el comentario que hace el mismo Wolf: "En efecto, el ser por sí tiene en su esencia la razón suficiente de su existencia; por consiguiente por su esencia se comprende que exista, y así la razón por la cual existe, es que tiene esa esencia. En efecto, un ser es posible por su esencia, tanto que la

(59) *Op. cit.*, I, 31, t. I, p. 15.
(60) *Ontologia*, 299 y 300, pp. 130-131.
(61) *Theologia naturalis*, I, 34, t. I, p. 16.

esencia se reduce a su posibilidad intrínseca. El ser por sí existe, pues, porque es posible." De modo que la ausencia de contradicción entre las determinaciones esenciales del ser por sí es la razón suficiente de su existencia. Así, el hecho de que la existencia no se pueda en general deducir de la esencia, o, si se quiere, que la simple posibilidad no baste generalmente a determinar la existencia ([62]), oblíganos a poner una esencia, cuya existencia sea necesaria en virtud de sus propias determinaciones.

Cuando se pone así lo posible como anterior a lo real, y aun, en el caso único de Dios, como capaz, por decirlo así, de engendrarlo, hácese casi irresistible la tentación de repetir una vez más el argumento de San Anselmo. A ella cedió Wolf en efecto, y en condiciones que proyectan vivísima luz sobre el profundo sentido de su ontología. Hasta se puede decir que aquí, y sólo aquí aparece del todo manifiesta la verdadera significación de la actitud adoptada por Leibniz y Wolff respecto a sus predecesores sobre punto tan importante. Ambos saben muy bien que el origen del argumento en cuestión remonta a San Anselmo. Lo saben tan bien, que acusan a Descartes y a sus discípulos de habérselo descaradamente robado. No obstante, ellos tampoco dudan en repetirlo a su vez, pero asegurando que son los primeros en darle al fin la única forma bajo la cual sea válidamente concluyente. Son en efecto los primeros que empiezan por establecer que la noción de Dios, sobre la que reposa la prueba, es "posible". La demostración de esta posibilidad redúcese a esto: el ser absolutamente perfecto es aquel al que todas las realidades componibles pertenecen en grado absolutamente supremo; ahora bien, como el supremo grado de realidad excluye todo defecto, es imposible negar nada de él, y pues la contradicción consiste en negar y afirmar simultáneamente la misma cosa, el ser del que nada se puede negar está exento de toda contradicción; es pues posible ([63]). Nada más sencillo, como se puede ver; y quedaría uno admirado de la im-

([62]) *Ontologia*, 171 y 172, p. 74.

([63]) *Theologia naturalis*, II, 12, t. II, p. 5. Hasta llega Wolff a sostener que el argumento así presentado está al abrigo de las objeciones dirigidas contra él por Santo Tomás, cuyas justas exigencias sobre este punto quedan por lo demás satisfechas. Véase *op cit.*, Praefatio, p. 2, abajo: "Vidit hoc pro acumine suo prorsus singulari... D. Thomas..."; y II, 13, t. II, p. 6: "Affirmavit Anselmus, negarunt alii. Ast D. Thomas pro eo quod ipsi erat, acumine recte monuit, tum demum existentiam entis perfectissimi recte inferri ex ejus notione, ubi probetur enti alicui summam perfectionem, seu phrasi nostra omnes realitates in gradu summo convenire."

portancia que atribuye Wolff a esta elemental operación dialéctica, si no recordáramos a este propósito que, para él, la posibilidad de la esencia es la verdadera fuente de la existencia. Lo que no pasa de una precaución superfetatoria si se infiere la existencia de Dios a partir de la perfección de su esencia, como lo hicieron San Anselmo y Descartes, es en cambio una necesidad lógica, cuando, como en el caso de Wolff, debe uno primero estar seguro de una esencia a fin de poder atribuirle luego la existencia necesaria como una de sus perfecciones.

Preciso había sido desexistencializar acaso hasta el extremo posible la esencia, para reducir así su relación con la existencia a la de un sujeto con su atributo. Tal como Wolff la concibe, la existencia, contingente o necesaria, no es en efecto otra cosa que una "realidad", es decir algo realmente presente en un sujeto (64). Es para él, ni más ni menos, una de esas realidades componibles, tomadas en su grado absolutamente supremo, que sabemos que constituyen la esencia de Dios. A partir de este punto, la deducción lógica de Wolff puede desenvolverse sin dificultad hasta el fin: "Dios contiene todas las realidades componibles tomadas en su supremo grado absoluto. Ahora bien, Dios es posible. Por eso, porque lo posible puede existir, la existencia le puede pertenecer. En consecuencia, la existencia es una realidad, y como las realidades que pueden pertenecer a la vez a un ser son componibles, ella es sin duda una de las realidades componibles. La existencia necesaria pertenece pues a Dios, o, lo que es lo mismo, Dios existe necesariamente." (65). No salimos, pues, aquí del círculo en que desde el principio nos había encerrado esta teología de la esencia: *Deus per essentiam suam existit;* pero sabemos ya que la existencia se asemeja a uno de los predicados componibles de la esencia, lo cual nos acerca aún más al tipo de metafísica a que muy pronto habrá de enfrentarse la crítica de Kant.

El paso de la existencia necesaria a las existencias contingentes efectúase, en la doctrina de Wolff, según los principios puestos ya por Leibniz, pero con precisión analítica tal que hace su observación particularmente instructiva. Al revés de Spinoza, al que critica severamente sobre este punto,

(64) *Theol. nat.*, II, 5, t. II, p. 2, y II, 20, t. II, p. 7. En este último texto, hace Wolff esta interesante observación: que "in existentia gradus concipi nequeunt, quam quoad necessitatem existendi... Major itaque existentiae gradus concipi nequit, quam qui existentiae necessariae convenit, consequenter ea gradus absolute summi est."

(65) *Theol. nat.*, II, 21, t. II, p. 8.

mantiene Wolff la noción de creación, con la irreductibilidad fundamental de los contingentes a toda deducción analítica. Para él como para Leibniz, sólo el principio de razón suficiente, y no el principio de contradicción, explica las existencias contingentes. Sin duda se dirá que debe haber en Dios razón suficiente de su decisión de crear el mundo más bien que de no crearlo. Admitamos, si se quiere, que Dios juzgara conveniente a su grandeza crear un mundo para manifestar su gloria; no por eso será menos cierto que, por ningún proceso dialéctico, se podrá trasformar este motivo en una razón necesitante. Dios se basta; de nadie tiene necesidad fuera de sí, y le es por consiguiente indiferente que el mundo exista o no exista. En cuanto al mismo mundo, como su esencia finita no encierra la razón suficiente de su existencia, puédese decir que su creación es milagrosa, y que el orden de la naturaleza presupone, como primera condición, un estado milagroso (66). No obstante, el mundo no fué creado por casualidad, porque, cualquier motivo de "conveniencia" que se señale a la creación, es al menos cierto que existe uno (67). Además y sobre todo, una vez admitida la decisión de crear el mundo, no hay duda de que Dios eligió este mundo y no otro por una razón suficiente, y esta razón es la misma que Leibniz vió el primero con toda claridad: Dios eligió crear este mundo, por ser el mejor de los mundos posibles. Absolutamente hablando, eran creables infinitos mundos, y Dios podía actualizar cualquiera de ellos. No sólo lo podía, sino que lo puede siempre (68), puesto que siempre está en sus manos actualizar todos los posibles. No obstante, entre esos mundos posibles, que sólo difieren en su grado de perfección, hay uno mejor que los demás. Puesto que es mejor que los demás, su vista es la que más satisface a la divina inteligencia; y como la voluntad de un ser libre elige siempre lo que agrada más a su inteligencia, Dios, que es libre, eligió crear el más perfecto de los mundos posibles por la superior perfección que en él encontraba (69).

Difícil era hacer la creación más semejante a una deducción analítica sin suprimirla totalmente. Wolff no parte del

(66) *Op. cit.*, I, 768-770, t. I, p. 367. Precisa Wolff, en el artículo 771 (p. 367), que el primer estado del mundo no es explicable por sola la esencia o naturaleza inteligible de las cosas. Con otras palabras, la razón suficiente de la existencia del mundo no está contenida en su esencia.

(67) *Op. cit.*, I, 312, t. I, p. 150, y I, 430, t. I, p. 196.

(68) *Op. cit.*, I, 342, t. I, p. 161.

(69) *Op. cit*, I, 325, t. I, p. 155.

hecho, que reconoce indemostrable, de que este mundo sea el más perfecto de todos los mundos posibles, para justificar su creación por Dios ([70]). Muy al contrario, parte de su noción de un Dios perfecto y respetuoso del principio de razón suficiente, para concluir de ahí que, pues es éste el mundo que creó, este mundo debe ser, a pesar de sus imperfecciones, el más perfecto de los posibles. Si así no fuera, ¿qué razón suficiente hubiera tenido Dios para crearlo de preferencia a los otros? Avancemos un poco más: si no hubiera un mundo posible más perfecto que los otros, ¿qué razón hubiera tenido Dios para crear uno de ellos? Que este mundo posible sea el más perfecto de todos, era para Dios una razón objetiva para elegirlo; pero tenía además una razón subjetiva para hacerlo, y era que convenía a su propia perfección ([71]). Como se ve, sepárase aquí Wolff, diga lo que diga, de la doctrina tomista según la cual, por muy perfecto que sea, Dios hubiera podido crear otro mejor. Tal indeterminación en esta *res facti* que es el universo repugna profundamente al pensamiento de Wolff, porque quiere una creación libre tan completamente determinada como una deducción. No se le oculta por lo demás que, tal como lo concibe, su Dios depende aquí completamente, en su decisión, de la razón objetiva de la criatura conocida por su entendimiento. Pero no es absurdo, observa Wolff, que Dios dependa de sí mismo, pues en nada se opone esto a su libertad ([72]).

Estas últimas palabras ilustran a maravilla el ideal de absoluta determinación de las existencias que domina al pensamiento de Wolff. El universo en el cual piensa es un universo creado, muy diferente en consecuencia del universo spinozista, al que se opone ([73]); sin embargo, las cosas no suceden de modo tan diferente de como acontecen en el de Spinoza. El Dios de Wolff es libre; mas la razón objetiva según la cual se regula su voluntad está integralmente determinada, lo cual equivale a decir que el Dios de Wolff era libre de crear cualquier mundo, pero que la perfección de su libertad le determinaba a no crear sino el que eligió, y que la perfección intrínseca de este mundo posible solicitaba irresistiblemente a Dios a crearlo. La esencia del universo wolfiano no presenta simplemente su candidatura a la existencia, sino

([70]) *Op. cit.*, I, 326, t. I, p. 155.
([71]) *Op. cit.*, I, 339, t. I, p. 160.
([72]) *Op. cit.*, I, 340. t. I, p. 160. Acerca de la posición de Santo Tomás en la *Suma teológica*, I, 25, 6, se explica WOLFF en su *Theologia naturalis*, I, 406, t. I, p. 183, comentario del artículo.
([73]) *Op. cit.*, II, 695, t. II, p.330.

que la impone a la voluntad de Dios con una fuerza de sugestión o un poder tal de seducción que se les puede llamar irresistibles. Si la esencia finita no es aquí la razón suficiente de la existencia, habrá de admitirse al menos que es la razón suficiente de la decisión divina que le da la existencia, ya que contiene en sí fuerza bastante para determinarla.

VI. LA NEUTRALIZACIÓN DE LA EXISTENCIA

Todos los que se han familiarizado siquiera un poco con la obra de Kant reconocen la importancia del texto excepcional que sirve de prefacio a la segunda edición de su *Crítica de la razón pura*. Con una modestia de expresión que en nada disminuye la amplitud del gesto, el profesor de Könisberg preséntase en él como revolucionario. Porque la ciencia nunca progresó sino merced a revoluciones bruscas, cada una de las cuales fué obra de un solo hombre, a partir del cual la ciencia cuya reforma había emprendido realizar o mejor fundar, salía de estériles tanteos y entraba, para siempre, en el camino real de un progreso indefinido. Que parecida revolución hubiera tenido lugar en los orígenes de la ciencia matemática, no duda Kant de ello, aunque el nombre del que la realizó no haya llegado hasta nosotros. La física fué más lenta en constituirse en ciencia; pero nadie ignora que desde Galileo eso es un hecho. Queda la metafísica, para la cual llegó por fin la hora de la grandiosa trasformación, y quien hizo la revolución fué Immanuel Kant. Esta tercera y suprema revolución se realizará por lo demás en el mismo sentido que las dos anteriores, en nombre de este mismo principio: que el espíritu no encuentra en la naturaleza sino lo que él mismo pone en ella. Principio revolucionario, en efecto, por el que el espíritu humano se atrevía al fin a proclamar su más profunda aspiración: crear lo real a su imagen y semejanza, a fin de poder complacerse en él, en la absoluta certidumbre de no encontrar en él jamás ninguna cosa extraña a su propia esencia y de poder siempre volverse a encontrar en él.

Hay pues en Kant un lado tipo "Robespierre", que Heine supo adivinar con su habitual perspicacia, pero que no parece interesar mayormente a los filósofos, porque, perteneciendo al orden del acaecimiento, está fuera del orden de la filosofía. Y no obstante, ahí está el origen de su obra crítica, es decir del kantismo propiamente dicho. Tal decisión presuponía, en su autor, la convicción profunda de que, al menos como ciencia, la metafísica estaba aún en su etapa prenatal, es decir que no había nacido aún. Esto lo afirmó Kant con una decisión y seguridad tal que persuadió de ello a sus

sucesores. En adelante será cosa común oponer la solidez, la unanimidad y la estabilidad de las certezas científicas, a la caducidad, a la dispersión y al carácter efímero de las opiniones metafísicas. Deslumbrado por la obra de Newton, Kant la tuvo por definitiva, mientras que nada definitivo se había hecho en metafísica. No obstante, parece que un hombre al menos hubiera sido capaz de construir la metafísica como ciencia, con sólo haber tenido la idea de hacerlo. Este hombre era Cristián Wolff, cuya doctrina acabó Kant por repudiar, pero cuyo método defendió siempre como el propio de cualquier filosofía que en adelante quisiera constituirse en ciencia. Nadie lee hoy apenas a Wolff. Es sin embargo un hecho para Kant que Wolff era la misma metafísica, es decir la disciplina que él quería reformar, o más bien hacerla pasar bruscamente al estado de ciencia. Toda su crítica de la metafísica descansa en esta suposición: que la obra de Wolff coincide con la esencia misma de la metafísica, o, si se quiere, que la metafísica en sí es una misma cosa con la "del ilustre Wolff, el mayor de todos los filósofos dogmáticos, que demostró el primero (creando así en Alemania ese espíritu de profundidad que aun no se ha extinguido), cómo, estableciendo con regularidad los principios, determinando claramente los conceptos, buscando el rigor de las demostraciones, evitando los saltos temerarios en deducir consecuencias, es posible entrar en el camino seguro de una ciencia" (1). Trátase, pues, para Kant, una vez establecidas las condiciones en que es posible una metafísica en general, de constituir a su vez una metafísica de tipo wolfiano.

El hecho no tendría gran importancia, si no se tratara aquí sino de una simple cuestión de forma o de técnica en el orden de la exposición; pero Kant estaba unido a Wolff por lazos y razones más profundas de lo que él mismo se imaginaba. Como identificaba el wolfismo a la metafísica, el fracaso del uno se confundía con el de la otra. Este era su pensamiento y de él se había alimentado al enseñar. La doctrina de Wolf había sido introducida en la universidad de Könisberg por Franz Albert Schulz, del que el mismo Wolff había dicho: "Si hay alguien que me haya comprendido, éste es Schulz en Könisberg" (2). Kant estudió a Schulz y comenzó desde entonces a sufrir la influencia de esa "ontología" abstracta, centrada en la *entitas* en general, para la

(1) I. KANT, *Crítica de la Razón pura*. Prefacio de la segunda edición.
(2) FR. WILH. SCHUBERT, *Immanuel Kant's Biographie*, en I. K: *Sämtliche Werke*, ed. por Rosenkranz y Fr. W. Schubert, t. XI, 2ª parte, Leipzig, 1842, p. 28.

cual, como justamente se ha hecho observar, el alma y Dios no eran sino otros tantos objetos particulares, a los que se aplicaban las categorías ontológicas, en cosmología, pneumatología y teología, como en otras ciencias particulares (3). Si Kant se preocupó tan pronto por la prueba de la existencia de Dios que comúnmente se llama "argumento ontológico", es que, en efecto, bajo la forma que Wolff les había dado, todas las pruebas de la existencia de Dios eran ontológicas. O mejor dicho aún, toda la metafísica de Wolff era "ontológica", empezando por definirse a sí misma la ciencia del ser posible, que no llega a la existencia sino como complemento de su posibilidad.

No hay que olvidar este hecho, si se quiere comprender lo que significó para Kant haberse encontrado con Hume. La metafísica de Aristóteles estaba fundada sobre un sólido empirismo, al cual, ya desde la edad media se habían opuesto las objeciones escépticas de un Nicolás de Autrecourt, pero que encerraba en sí suficiente virtud para destruirlas. Esta metafísica de Aristóteles, profundizada por Santo Tomás de Aquino hasta el plano de la existencia, no parece que Kant la hubiera conocido jamás ni practicado personalmente. Para él, como para la mayor parte de sus contemporáneos, esa metafísica pertenecía a la "Escolástica" pasada de moda y justamente menospreciada, y de la que el espíritu humano había sido liberado merced a la reforma de Bacon y al resurgir de la ciencia moderna. Es cierto que lo que él llamaba "metafísica" procedía, al menos en gran parte, de la escolástica, y había llegado hasta él, a través de los siglos, por un camino y de una fuente que él mismo ignoraba. A través de Wolff, al que hemos visto llamar "el mayor de los filósofos dogmáticos", y de Suárez, al que Wolff juzgaba el más profundo intérprete del problema del ser, heredó Kant aquella metafísica aviceniana de la esencia común, en que la existencia sobrevenía a la esencia como una especie de accidente, es decir ya como un *complementum possibilitatis*. Cuando escribe que la lectura de Hume le "despertó de su sueño dogmático" (4), está pensando en este dogmatismo, que es el único que conoció, en el que un tiempo ensayó vivir, y del que se comprende que hubiera huído para no perecer asfixiado en él. El dogmatismo que primero constituyó para él la metafísica, era una pura construcción racional *a priori*, y esto es lo que este dogmatismo siguió siendo para él, aun

(3) K. Rosenkranz, *Geschichte der Kant'schen Philosophie*, ed. cit., t. XII, p. 44.

(4) Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Prefacio.

cuando, gracias a su idealismo crítico, creyó haber sobrepasado el escepticismo de Hume. Un intérprete de Kant que está lleno de benevolencia para con él, lo ha expresado muy acertadamente. "La metafísica así entendida adquirió, merced a Wolff, gran preponderancia en Alemania ejerciendo sobre Kant una gran influencia. Para poderse oponer directamente al escepticismo de Hume, era igualmente necesaria la infantil ingenuidad con que la filosofía de Wolff manejaba todas las categorías ontológicas, ingenuidad en la que Kant estuvo tan hondamente sumergido hasta en su misma edad adulta, y en la que de tal modo perseveró que la acogió sin escrúpulo en su sistema en calidad de formas del entendimiento. Esta confianza le fué muchas veces echada en cara como una falta de crítica" (5). Comprobemos por lo menos que fué en él una realidad, y que de la colisión de esta confianza con el escepticismo de Hume nació el movimiento de reflexión que culminó en la *Crítica de la razón pura*.

Lo que primero atrajo la atención de Kant fué la demostración por Hume del carácter no analítico de la relación de causalidad. Nada más natural; pues si hay una relación que la razón no puede pensar *a priori* y a partir de puros conceptos, es sin duda aquella que une la causa a su efecto. Porque la razón tropieza aquí con el misterio de la existencia. Como el mismo Kant lo dice: "es absolutamente imposible ver por qué razón, porque una cosa existe, otra cosa debería también existir, y cómo el concepto de semejante relación se dejaría introducir *a priori*" (6). La oposición del empirismo de Hume al dogmatismo de Wolff sobrepasaba no obstante con mucho al problema de la causalidad. En su forma más general, afirmábase en esta célebre frase de la *Enquiry:* "Todos los objetos de estudio de la razón humana pueden dividirse naturalmente en dos géneros, a saber, relaciones de ideas y cuestiones de hecho." Al primero pertenecen la geometría, el álgebra y la aritmética; en una palabra, todas las ciencias cuyas proposiciones son intuitiva o demostrativamente ciertas para sólo el pensamiento, independientemente de toda relación a cualquier cosa existente en el mundo. Las cuestiones de hecho no se establecen de la misma manera, y su certeza, por elevada que sea, nunca es de la misma naturaleza. Siendo siempre posible lo contrario de toda cuestión de hecho, por no implicar contradicción alguna, nunca es posible demostrar con evidencia que una relación de hecho sea

(5) K. Rosenkranz, *op. cit.*, p. 44.
(6) I. Kant, *Prolegómenos a toda metafísica futura*, Prefacio

necesaria. La relación de causa a efecto es el tipo más común de este género, porque en él se fundan todos los razonamientos referentes a cuestiones de hecho (7).

Lo que en el fondo inspiraba el empirismo de Hume, era pues una reivindicación de los derechos de la existencia sacrificados por tantos metafísicos. Al negar que esa existencia pudiera jamás ser deducida a priori de concepto alguno ni por simple vía de concepto, el filósofo inglés oponía a la ontología de Wolff la más radical negación que pudiera recibir, y eso lo comprendió Kant muy bien. Por la parte que debía conservar siempre del empirismo de Hume, en la estructura de la *Crítica de la razón pura* penetró una vena de existencialismo, atravesándola enteramente. A ella debe la doctrina de Kant el ser un idealismo crítico, y no un idealismo simplemente. Si, desde alrededor del año 1755, se aparta Kant cada vez más de Wolff para reconocer más y más explícitamente la irreductibilidad de lo real a lo puro lógico, débese en gran parte a la influencia de Hume. Digamos, si se quiere, que la lectura de Hume le hizo adquirir conciencia clara de una fundamental objeción al wolfismo que desde temprano parece haber sido la obsesión de su espíritu (8).

Sea lo que fuere del asunto, el hecho es que en 1763, tres importantes escritos de Kant atestiguan cuán profunda huella ha marcado ya en su pensamiento el empirismo de Hume. En primer lugar Kant acepta pura y simplemente la fundamental distinción introducida por Hume entre las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho. En su *Tentativa para introducir en cosmología el concepto de cuantidades negativas*, Kant vuelve a tomar por su cuenta esta misma distinción, que él formula en términos más precisos. Después de haber recordado que se puede fácilmente comprender cómo una consecuencia deriva de un principio en virtud del principio de identidad, pues en tal caso la consecuencia está ya contenida en el principio, añade esta importante advertencia: "Mas cómo una cosa deriva de otra cosa distinta, y no en virtud de la regla de identidad, es algo que yo quisiera que se me pusiera en claro. Llamo yo *fundamento lógico (den logischen Grund)* al primer género de fundamento, porque su

(7) D. HUME, *An Enquiry concerning Human Understanding*, sect. IV, part. 1, n. 20-21; ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 2ª ed., 1902, pp. 25-26.

(8) Sobre esta evolución del pensamiento de Kant, véanse las excelentes páginas de R. VERNEAUX, *Les sources cartésiennes et kantiennes de l'idéalisme français*, Paris, G. Beauchesne, 1936; pp. 224-241. Sobre los escrúpulos de Kant desde 1755, ver *op. cit.*, pp. 224-225; para una primera crítica del argumento ontológico, ver pp. 226-227.

relación a la consecuencia puede ser considerada como lógica, es decir como evidente según la regla de la identidad; pero al segundo género de fundamento, llámolo *fundamento real (den Realgrund)*, porque, si bien su relación pertenece a mis conceptos verdaderos, su naturaleza en cambio no se deja reducir a ninguna clase de juicio". A la vista está que Kant no ha descubierto todavía la clase de los juicios sintéticos *a priori* que, en la *Crítica*, reunirá todas las relaciones de esta especie; pero el problema de Hume queda ya planteado para él en toda su fuerza: *Wie soll ich es verstehen,* DASS, WEIL ETWAS IST, ETWAS ANDERS SEI? ¿Cómo comprender que porque una cosa sea, otra distinta haya de ser también? (9).

Este problema de Hume, no sólo lo acepta Kant, en consecuencia, y en todo su rigor, sino que inmediatamente lo profundiza, cosa que Hume no había sabido hacer, trasladándolo del plano de la noética al de la ontología. Lo que distingue estas dos clases de relaciones, es, en efecto, que las relaciones lógicas establécense entre un concepto y otro, mientras que las relaciones reales son las de un existente con otro existente. Por eso la ontología de Wolff fracasa fatalmente al querer fundar relaciones de este género. Admitamos que existe en Dios la noción del mejor de los mundos posibles; el problema de la existencia del mundo está intacto. Porque el fundamento *real* de la existencia del mundo no puede ser un concepto: "La voluntad de Dios sola contiene el fundamento real de la existencia del mundo. La voluntad divina es alguna cosa. El mundo existente es *una cosa del todo distinta.* No obstante el uno es puesto por la otra" (10). ¿Cómo concebir tal relación?

Mas ante todo, ¿cómo concebir la relación en virtud de la cual, partiendo de la esencia de Dios, tendríamos su propia existencia? He aquí la prueba decisiva a la cual somete Kant al wolfismo en *El único fundamento posible de una demostración de la existencia de Dios* (1763). Prueba decisiva, decimos, porque trátase de ver si, al menos en el caso verdaderamente privilegiado en que la noción de que se parte es la del ser infinito y perfecto, es posible deducir de ella analíticamente la existencia. Pues bien, inmediatamente se echa de ver que tal operación no es posible. Si Wolff la creyó posible, es porque no se fijó en el carácter irreductible de la existencia.

(9) I. KANT, *Versuch den Begriff der negativen Grössen in die Weltweisheit einzuführen*, III, Allgemeine Anmerkung. La fórmula de Kant se inspira directamente en el Apéndice de Hume a su *Tratado de la naturaleza humana*, ed. Selby-Bigge, Oxford, 1396, pp. 635-636.

(10) *Op. cit., ibid.*

Trátase, no obstante, aquí, nos asegura Kant, de un "concepto muy simple y fácilmente comprensible", cuyo sentido se dispensaría de precisar si no fuera por la absoluta necesidad de hacerlo para establecer el único fundamento posible de la demostración de la existencia de Dios. Sin embargo, añade Kant inmediatamente que no se debe esperar verle comenzar por la definición formal de la existencia *(Dasein)* y, como se podía suponer comienza diciéndonos qué no es la existencia.

Quizás sería mejor decir que Kant se dedica primero a decirnos cuál es la única cosa de la que hay que saber que la existencia no se confunde con ella. Lo que la existencia no es, ante todo, es un predicado, es decir una determinación lógica de un sujeto. Tomemos como ejemplo a un sujeto posible cualquiera, tal como Julio César. Supongámoslo puesto en el entendimiento de Dios. Ahí se encuentra sin duda con todas las determinaciones que de derecho le pertenecen, y que le pertenecerían de hecho si existiera, hasta las mínimas determinaciones del tiempo y de lugar que van incluídas en su noción. Suprimid por hipótesis, o alterad simplemente una de ellas, y ya no sería Julio César. Debemos decir, pues, que, tomada en cuanto posible, la noción de Julio César incluye absolutamente todos los predicados que requiera su completa determinación. No obstante, en cuanto posible, Julio César no existe. Su noción puede pues ser completamente determinada sin incluir la existencia; de donde se sigue que si luego encontramos a este posible dotado de la existencia real, ésta no se le habrá podido añadir a título de predicado. En una palabra, puesto que la noción de todo posible incluye por definición la totalidad de sus predicados, es imposible que la existencia sea uno de ellos. Es pues un error de expresión hablar de ella como si así lo fuera. En efecto, nos solemos expresar casi siempre como si la existencia fuera una de nuestras nociones. Sería perder el tiempo luchar contra esta falla de la palabra humana; pero hay que saberla tener en cuenta. No digamos: "hay en la naturaleza hexágonos regulares, sino: a ciertas cosas de la naturaleza, tal como a las celdillas de las abejas, convienen los predicados incluídos en el concepto de hexágono" (11). De modo que lejos de ser la existencia un atributo de lo posible, son los predicados de lo posible los que se atribuyen correctamente al existente.

(11) I. Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Dasseins Gottes,* I Abt., 1 Betr., 1.

Llega Kant por ese camino muy cerca del hecho existencial propiamente dicho, en este sentido al menos de que acaba situándolo más allá del simple posible y fuera del orden total de los atributos. Ahora bien, lo que caracteriza a este orden es ser el mismo de las relaciones lógicas. Reconócesele en esta señal: que el verbo "ser", que está en él precisamente para afirmar las relaciones de este género, no desempeña otro papel que el de la cópula en un juicio. Todo predicado es pues atribuído a un sujeto posible, por un juicio en que el término "es", simple signo de la atribución lógica, en modo alguno implica la existencia. Síguese inmediatamente de ahí que, al contrario, cuando el verbo "es" significa la existencia, lo que designa no puede ser una relación. Cuando digo: Julio César es, yo no atribuyo ningún predicado nuevo a la noción, completamente determinada ya en sí misma, de Julio César; sino que pongo a Julio César con todas las determinaciones que encierra. Lo mismo con la noción de Dios. Todo el mundo está de acuerdo con que, si Dios existe, es omnipotente, pues este predicado está incluído en la noción de un Dios posible; pero si digo: Dios existe, pongo de una vez y absolutamente a Dios con toda la totalidad de sus atributos ([12]).

Al definir así el juicio de existencia como una posición absoluta, por oposición a los juicios de relación que construyen las nociones de simples posibles, dejaba Kant intacto el problema de la naturaleza de la existencia. Y no era posible abordarlo de frente sin volver a la vieja cuestión de la relación de la esencia y de la existencia. Que es lo que hizo al preguntarse en otra sección de su tratado: "¿Puedo afirmar que haya en la existencia *(im Dasein)* más que en la pura posibilidad?" A esto responde Kant inmediatamente que hay que distinguir primero *lo que* se pone, y *cómo* se lo pone. El "lo que" en que aquí piensa Kant, no es otra cosa que la esencia misma, es decir lo posible tomado con todos los predicados que lo determinan. Ahora bien, como lo posible, por definición, encierra todos sus predicados, "lo que" este posible es no contiene más si se lo pone como existente, que si se lo pone como simple posible. No siendo la existencia un predicado, no hay uno menos en Julio César posible, que en Julio César existente. Y al revés, si se observa "cómo" se encuentra afirmado Julio César, añádese algo al posible atribuyéndole la realidad. Mientras se trataba sólo de lo posible, no había aún cuestión sino de las relaciones de sus de-

([12]) I. KANT, *op. cit.*, I, 1, 2.

terminaciones a cierto sujeto; ahora que se trata de lo real, es el mismo sujeto el que se halla puesto con todas las determinaciones que lo constituían como posible. Lo que la existencia añade a lo posible, es pues el mismo sujeto tomado en su absoluta realidad. De modo, continúa Kant que se encuentra aquí a su vez enfrentado con la inefabilidad de la existencia, de modo que al poner la existencia no se pone un nuevo predicado, sino que "lo que" se pone hállase "más puesto" *(mehr gesetzt)*. Después de este supremo esfuerzo, no le queda ya a Kant sino descansar un poco, resumiéndose. Así pues, "en un existente nada más hay puesto que en un simple posible, ya que en tal caso no se trata sino de sus predicados; solamente que por una cosa existente se pone más que por un simple posible, ya que aquella implica además la posición absoluta de la misma cosa. En efecto, en la simple posibilidad, no es la cosa misma, sino solamente las simples relaciones de una cosa a otra cosa las que se hallan puestas según el principio de contradicción, y está claro que la existencia no es propiamente predicado alguno de alguna cosa" ([18]).

Habiendo llegado a esta conclusión por vía de análisis directo, declara Kant que en modo alguno piensa confirmarla por la refutación de las opiniones contrarias. El lector, dice, sabrá sin duda apreciar por sí mismo lo que encierran de nuevo y de diferente las tesis que aquí le proponemos. Kant tiene, pues, conciencia de crear obra original al formular aquí estas *neue und abweichende Lehrsätze*, pero nada demuestra mejor que son cosas muy diferentes la novedad y la originalidad. Indudablemente que esta determinación filosófica de la noción de existencia es original, ya que Kant la debe sólo a su propia reflexión; pero en cambio, no es nueva en manera alguna, ya que en lo esencial viene a ser la doctrina escotista que hacía de la existencia un *modus* de la esencia, a saber, el modo que la pone de una vez como real con la totalidad de sus determinaciones. El pensamiento de Kant no es aquí verdaderamente original, como es natural, sino con relación a lo que él sabía de la historia de la filosofía. Pues bien, a lo largo de su carrera de profesor, nunca enseñó Kant la filosofía a partir de Platón o de Aristóteles, y mucho menos a partir de los grandes metafísicos de la edad media; los textos que comentaba ante sus alumnos no eran sino lo que llamaríamos hoy "manuales de filosofía", sobre todo a Meiern para la lógica, y a Baumgarten para la me-

([18]) *Op. cit.*, I, 1, 3.

tafísica y la moral, a los cuales remitía, en 1759, a sus alumnos. Ser original, era, para Kant, enseñar algo fuera de estos autores, y sobre todo enseñar cosa distinta que Wolff.

Nueva y aberrante *con relación a la de Wolff*, éralo sin duda esta determinación kantiana de la existencia; y es tan cierto que esto es lo que Kant quiere decir, que inmediatamente después de haberse defendido de establecer la originalidad de su propia tesis, demuestra en qué difiere de las de Wolff y de los wolfianos Baumgarten y Crusius. Wolff enseña que la existencia es el "complemento de la posibilidad". Nada más vago; porque "si uno no sabe de antemano qué es lo que se puede concebir de una cosa, además de su posibilidad, esta explicación no se lo enseñará en modo alguno". Baumgarten introduce la existencia como la completa determinación del objeto, que acaba lo que tienen aún de incompleto la esencia y sus predicados (14); pero, según lo hemos visto ya, la esencia de un posible incluye la completa determinación de todos sus predicados, y además la misma existencia no es una relación que se añadiría a otras relaciones. En cuanto al "célebre Crusius", ve en el "algún tiempo" y el "algún lugar" suficientes indicios de la existencia; pero estos indicios pertenecen ya a la esencia de todo individuo posible. Ahasverus es sin duda un hombre posible, cuya noción incluye la de todos los países por donde este judío errante debe errar, y de todos los tiempos que este hombre eterno debe vivir; no obstante, Ahasverus no existe (15). Indudablemente, lo que Kant encuentra de original en su propia doctrina, es el haber vuelto a descubrir, como acaba de hacerlo, después de haber leído a Hume, el principio fundamental de Avicena: que nunca el análisis del concepto de ninguna esencia finita permite descubrir la existencia (16). Todo sucede, pues, hacia el año 1763, como si, gracias a Kant, el acto de existir fuera a ocupar de nuevo un lugar en metafísica y reivindicar los derechos que le corresponden.

Esto es lo que en efecto debía ocurrir, en cierto sentido al menos y bajo una forma bastante curiosa. Es en efecto evidente que la *Crítica de la razón pura* descansa, como en uno de sus más firmes apoyos, en la admisión previa de un dato

(14) "Existentia es complexus affectionum in aliquo compossibilium, id est complementum essentiae sive possibilitatis internae, quatenus haec tantum ut complexus determinationum spectatur." AL. GOTTLIEB BAUMGARTEN, *Metaphysica*, P. I, c. 1, s. 3, n. 55; 4 ed., Halae Magdeburgicae, 1757, pp. 15-16.

(15) I. KANT, *op. cit.*, I, 1, 3.

(16) *Op. cit.*, III, 2, princ. del cap.

irreductible, que en ninguna manera sería posible deducir *a priori* por vía de conceptos. Este dato no es otro que el orden de la sensibilidad: no seguramente de toda la sensibilidad, ya que aun esta última depende de la filosofía trascendental, en cuanto implica las formas *a priori* del espacio y del tiempo; mas si hay un orden de conocimientos en que nos sea dada alguna cosa que no sea *a priori*, es sin duda el de la sensibilidad. Esta representará siempre en la obra de Kant la etapa Hume, hecha para reunir todo lo que hay de irreductiblemente *question of fact* en todo conocimiento real; así como, en el otro extremo, la "razón pura" representará siempre la etapa Wolff, en que una metafísica precrítica intenta en vano extraer, de los conocimientos reales conceptos vacíos de todo contenido. Hume solo es el dato aislado, y por consiguiente el escepticismo. Wolff solo es la razón aislada, y por consiguiente el dogmatismo. El idealismo crítico de Kant introducirá entre ambos el plano del entendimiento, a fin de unir permanentemente la intuición sensible al concepto, ya que sin el concepto la intuición sensible es ciega, y que, sin intuición sensible, el concepto es cosa vacía. Justificar este modo de conocimiento real por conceptos, de lo cual la física de Newton acababa de dar al mundo el ejemplo típico, tal fué la tarea propia de la *Crítica de la razón pura;* pero sabido es que esta crítica presuponía, como una especie de hecho irreductible, la dualidad primitiva de las fuentes de todos nuestros conocimientos reales. Mas lo que hay aquí de más notable, es que lo que queda de irreductiblemente dado y recibido en el universo kantiano del idealismo crítico, sea precisamente la intuición sensible de objetos pensables. Como el mismo Kant lo dice al principio de su *Crítica*, "la única cosa que parece aquí necesaria, a título de introducción o de advertencia previa, es advertir que hay dos principios del conocimiento humano, que quizás nacen de una raíz común pero desconocida para nosotros, a saber, la *sensibilidad* y el *entendimiento*. Por la primera, nos son *dados* los objetos; mientras que por la segunda esos objetos son *pensados*" ([17]). Ahora bien, como lo hemos visto, poner absolutamente los objetos como tales, equivale a poner su existencia. El momento empirista que incluye la crítica de Kant es pues, en este sentido, una reivindicación contra Wolff de los derechos del existir.

En cuanto incluye este momento empirista, el idealismo crítico incluye un realismo que le protege eficazmente contra

([17]) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung, VII, fin.

el idealismo absoluto. Cuando el análisis trascendental ha hecho ver los elementos puros que traen consigo la sensibilidad y el entendimiento como contribución propia en la constitución de los objetos de pensamiento, queda este primitivo aporte de la intuición sensible, respecto del cual la sensibilidad se comporta de un modo puramente receptivo, y ante el cual todas las tentativas de Leibniz y de Wolff por reducirla a un confuso inteligible están destinadas a fracasar. Esta es también la razón por la que, cuando hubo de defenderse contra la acusación de idealismo, pudo Kant responder con una sinceridad en la que resalta la "ingenuidad" de su realismo: "Lo que yo he llamado idealismo no se refería a la existencia de las cosas; mas dudar de su existencia constituye propiamente el idealismo en el sentido corriente de este término, y jamás me ha pasado por el pensamiento dudar de ellas" ([18]). El idealismo crítico así entendido incluye pues un realismo de la existencia, del cual se puede muy bien decir que es un realismo ingenuo. Por esa misma razón no rechaza Kant solamente lo que llama el idealismo dogmático de Berkeley, para quien el mundo material no existe, sino también lo que él llama el idealismo problemático de Descartes, para quien la existencia del mundo exterior, aunque cierta, constituye al menos un problema. Para Kant no existe siquiera problema acerca de la existencia del mundo exterior: *res sunt* es a sus ojos de una evidencia no menos inmediata que el *ego cógito,* y no sólo estas evidencias son igualmente inmediatas, sino que son de la misma naturaleza; la realidad de los fenómenos materiales es inmediatamente percibida en la intuición del espacio, como la del sujeto cognoscente es inmediatamente percibida en la intuición del tiempo.

Pero ¿qué es propiamente este dato, que nuestra sensibilidad debe pura y simplemente recibir? En cuanto se plantea esta cuestión, está ya iniciada, con el comienzo de la respuesta, la inmensa operación dialéctica por la que va a esforzarse Kant por limitar, contener y canalizar el surgir existencial que, si hubiera seguido libremente su curso, hubiera amenazado arruinar el sabio edificio de la *Crítica.* Hume habíase expuesto, sin defensa posible, a la espontaneidad de un real anárquico, y de ahí su escepticismo final, que no expresa sino la imposibilidad de descubrir en las mismas cosas la inteligibilidad que sólo el espíritu comunica. Totalmente distinta es la actitud de Kant, ya que, como lo hemos dicho, su personal

([18]) KANT, *Prolegomena,* Der Transszendentalen Hauptfrage, I Teil, Anmerkung III.

misión de reformador comienza con su decisión de imitar en metafísica el ejemplo de la matemática y de la física, es decir de fundar sobre las necesidades internas del pensamiento mismo el conocimiento que de ella tenemos. Y por eso, si bien descansa en cierto realismo, puede la crítica de Kant reivindicar con justicia el título de idealismo, con todo lo que este título encierra de consciente rebelión contra el dato como tal, y de negación a someterse a él. Bajo este aspecto, todo el aparato técnico desplegado por la *Crítica de la razón pura* puede parecer de poca importancia al lado de la decisión inicial de Kant, de la que no es aquélla sino la trabajosa ejecución, de no dejarse tiranizar por una llamada "naturaleza" que, aunque sólo fuera la que el espíritu le confiere, estaría desprovista de toda inteligibilidad. Aquí es donde sube de tono la voz revolucionaria de la empresa kantiana. Kant resolvió de una vez "forzar a la naturaleza a responder a sus preguntas, en vez de dejarse conducir por ello como en andaderas". El estandarte de la revolución flota ya por los aires: "La razón debe pues presentarse a la naturaleza llevando en una mano sus principios, los únicos que pueden dar a la concordancia de fenómenos autoridad de leyes; y en la otra, la experimentación tal como ella se la imagina según sus principios: pretende la razón instruirse ante la naturaleza, no como un escolar que se deja enseñar a voluntad del maestro, sino al contrario como un juez en funciones que obliga a los testigos a responder a las preguntas que les hace" (19). Citado ante el tribunal de este juez, la existencia no podrá ya menos de sujetarse a sus leyes.

Estas leyes parecen por lo demás reducirse a una sola, que es, para la existencia, no tener otro fin ni función que cumplir sino someterse dócilmente a todas las leyes que le impone el espíritu. Kant se apodera de ella, por decirlo así, en su fuente, y, como uno de esos torrentes de la montaña que utiliza la industria, prohíbele dejarse ver al mismo tiempo que la obliga a servir.

Notemos, en efecto, que si la realidad del mundo exterior es puesta por Kant como una evidencia inmediata, es porque su misma exterioridad nos es interior. El espacio mismo, en el que los objetos exteriores nos son inmediatamente dados, es una forma a priori de la sensibilidad. El existente que captamos así por percepción directa no debe ser concebido como un "en sí" que, en cuanto es precisamente en sí, nos es incognoscible por definición. No puede haber cosa real sino en una

(19) KANT, *Crítica de la Razón pura*, prefacio a la 2ª edición.

percepción; la misma esencia de lo real como tal implica, pues, que es éste percibido, tanto que las fórmulas "real" y "real percibido" significan en verdad la misma cosa. Siendo esto así, puédese afirmar que los objetos exteriores, los cuerpos, no son realidad sino en y por nuestras representaciones. Puestos como no representados, esos cuerpos no son algo real, no son nada. Por eso se dice que esos objetos no son sino fenómenos, porque su ser consiste en aparecer; en cambio, y precisamente por eso, bástales aparecer para ser; y por esa razón los objetos exteriores nos son inmediatamente dados, en su misma realidad, por el solo hecho de que de ellos tenemos conciencia a título de representaciones. Así el realismo no es un realismo inmediato sino en la medida en que es un idealismo; y de ello tenía Kant conciencia clara, cuando comprobaba el carácter "paradójico" de esta proposición: "Nada hay en el espacio sino lo que en él está representado". Paradójico, y no obstante exacto, puesto que, no siendo el espacio sino una representación, nada puede haber en él que no esté en su representación. Lo que no está en el espacio, y que no obstante existe, es la cosa en sí; pero, precisamente en cuanto cosa en sí, ésta no podría ser para nosotros un objeto; y no siendo un objeto, no es "real" para nosotros. Para quien ande tras la quimera de una "cosa en sí conocida", es en efecto paradójico decir que no hay nada en el espacio sino lo que está en él representado, pero la fórmula es rigurosamente exacta para nosotros, que no hablamos de conocer cosas en sí, sino sólo fenómenos, es decir representaciones (20).

Hay pues, en el realismo crítico, un punto casi imperceptible, en que la existencia se encuentra dada, para ser inmediatamente captada por las formas a priori de la sensibilidad, en espera de que lo sea por las categorías del entendimiento. Este punto coincide con lo que Kant llama "la intuición empírica", hecho de capital importancia en su doctrina, ya que a él se reduce lo que esa doctrina conserva de auténticamente realista. Gracias a la intuición empírica, podemos decir que la materia de que están hechas nuestras intuiciones espaciales de los objetos es algo realmente "dado", y no una simple ficción del espíritu. A diferencia del idealismo de Berkeley, el idealismo crítico admite verdaderamente que hay, en el espíritu, algo que no viene del espíritu; sólo que este dato termina aquí en cuanto dato precisamente. Este dato es "lo que es

(20) Kant, *Kritik der reinen Vernunft,* en el texto de la 1ª edición, que nada puede reemplazar sobre esta cuestión: *Dialéctica trascendental,* lib. II, cap. 1, 4º Paralogismo de la idealidad del mundo exterior.

intuído en el espacio"; y si llamamos sensación a lo que designa a esta x como referida al espacio o al tiempo, se puede decir que la x captada por la intuición empírica se confunde de hecho para nosotros con la sensación que de ella tenemos. El idealismo crítico se procura, pues, un dato, para estar seguro de no pensar en el vacío, pero luego toma las medidas necesarias para que este dato no reserve nunca sorpresa alguna al pensamiento que lo recibe. Desde el mismo instante en que lo refracta en las formas *a priori* de la sensibilidad, hasta el momento en que lo organiza en ciencia gracias a las categorías del entendimiento, el espíritu goza sin reserva del privilegio de explotar un dato real, y que sin embargo nada contiene fuera de lo que en él ha puesto el espíritu.

Esto hay que afirmar de la misma existencia. Porque hemos hablado de la x captada por la intuición empírica como de un existente, pero no lo es para la misma intuición. Totalmente absorbida por este choque que le viene de fuera, ella no hace sino aguantarlo y ofrecérselo a la sensación, que inmediatamente refiere este dato al espacio o al tiempo. Para que la existencia sea conocida, preciso es que el juicio la ponga como existencia de un objeto. ¿Pero cómo la pone este juicio, y qué capta o percibe al ponerla? A la cuestión formulada así, una sola respuesta es posible. Hemos visto ya el arranque mismo de las reflexiones de Kant en la comprobación que hizo muy desde el principio, del carácter no analítico de la existencia. Sabido es lo que significa esta tesis: la existencia puede añadirse al concepto de cualquier objeto, o separarse de él sin cambiar en modo alguno su contenido, porque la existencia nunca es un predicado. Pues bien, entre las diversas funciones del juicio, hay una que justamente se distingue por este notable carácter de no afectar en modo alguno al mismo contenido del juicio. Esta función es la de su modalidad. Las modalidades del juicio corresponden a los diversos valores que el pensamiento puede atribuir a su cópula, según que ponga su afirmación o su negación como problemática (posible), asertórica (real), o apodíctica (necesaria). Ahora bien, el juicio, que pone una relación sintética, presupone a su vez un principio de síntesis, que es un concepto puro *a priori*, en una palabra, una categoría. A las tres modalidades del juicio corresdonden pues tres categorías de la modalidad, que son, si se les añaden sus contrarias: posibilidad e imposibilidad, existencia y no-existencia, necesidad y contingencia. Comparando estas dos tablas, compruébase que la existencia es una de las categorías de la modalidad de los conceptos, y más en particular, la que corresponde a la modalidad asertórica del juicio,

es decir al caso en que la relación significada por la cópula es puesta como real.

Examinemos los juicios que forman esta clase. ¿En qué consiste la "realidad" que afirman? Lo real no puede ser aquí otra cosa que el mismo dato que se ofrece al pensamiento en la sensación. Pondremos pues como un postulado del pensamiento empírico en general, que "lo que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia (de la sensación) es real" ([21]). La modalidad que llamamos realidad no designará pues una nueva determinación del objeto, que sería la existencia. El concepto del objeto al cual se aplica es ya completo en sí mismo; y, como lo hemos dicho ya, la existencia no es un predicado suplementario que se le pueda añadir. Ella no puede, pues, corresponder sino a cierta relación del objeto del pensamiento, completo en sí mismo, con el uso que de él hace el pensamiento. Hablando con más precisión, la realidad de un objeto de pensamiento es debida a la naturaleza empírica del uso que de ella hace el entendimiento; lo cual nos lleva al postulado que por lo demás no hacemos sino comentar: lo real es aquello que está de acuerdo con las condiciones materiales de la experiencia. Es cosa manifiesta que esta realidad requiere una base empírica, ya que expresa la modalidad definida de cierto uso de categoría, a saber, el que hacemos cuando éstas no expresan simplemente, de modo analítico, la forma del pensamiento, sino que se aplican a las cosas. No obstante, la realidad así entendida no puede ser aquí sino la de un objeto de pensamiento; porque así como la posibilidad de una cosa es el acuerdo de su concepto con las condiciones formales de una experiencia en general, la realidad de una cosa es el acuerdo de su concepto con las condiciones materiales de la sensación ([22]). La existencia no es siquiera la modalidad de una cosa, sino la de un juicio.

El idealismo crítico es uno de los más instructivos intentos para vencer el obstáculo que la existencia opone al entendimiento, ya que constituye el más enérgico esfuerzo que ningún filósofo haya realizado jamás para neutralizarla en cuanto posible, sin negarla no obstante. No hay por qué tener aquí cuenta con las exigencias de la razón práctica, ya que éstas podrán sin duda justificar el que se enuncien postulados relativos a la cosa en sí, pero ningún conocimiento nos darán de ella. Si nos mantenemos, pues, en el plano del conocimiento propiamente dicho, que es el de la razón pura, puédese decir

([21]) I. KANT, *Kritik der reinen Vernunft,* Die transszendentale Analitik, II Buch, 4: *Die Postulate des empirischen Denkens überhaupt.*

([22]) I. KANT, *loc. cit.*, Erläuterung.

que la existencia es en él constantemente requerida como condición de todo conocimiento real; pero que, estando allí presente, nunca resuelve nada.

La cosa en sí de que habla Kant es en efecto requerida, primero y sobre todo, como un presupuesto de la crítica, para que los conocimientos reales sean posibles. Si los diversos datos de la sensibilidad no se ofrecieran a las categorías del entendimiento como un dato irreductible, los conceptos del entendimiento serían tan vacíos como las ideas de la razón. Ahora bien, este mismo dato implica la presencia, primero en la sensibilidad y luego en el entendimiento, de lo que nos manifiesta bajo la forma de fenómeno, es decir precisamente de lo que, como fundamento real del fenómeno, es la cosa en sí. Esta tesis tiene su importancia, porque por ella se distingue el idealismo crítico del idealismo metafísico de Berkeley, al que tan decididamente atacó Kant, como es sabido. El ser de las cosas kantianas no es ser que se perciba; tal fórmula no vale sino para el ser de los fenómenos, mientras que detrás del mismo fenómeno está el en-sí que le sirve de fundamento y que existe independientemente del espíritu.

Supuesto esto, puédese añadir que está dicho todo lo que tal doctrina puede decir del existente en cuanto tal; porque todo lo que se sabe de la cosa en sí, es que existe. Agnosticismo inevitable por lo demás, ya que el en-sí de que se trata aquí está definido, en términos de conocimiento, como algo cuya esencia es no poder ser conocido. Las consecuencias de tal posición de la cuestión son notables. En efecto, en una doctrina en la que cada cuerpo es un en-sí existente que es captado por modo de intuición a título de fenómeno, la única contribución del en-sí a la estructura del fenómeno es hacer que esté allí. En cuanto a las mismas propiedades cuyo conjunto constituye lo que se llama la intuición de ese cuerpo, todas pertenecen al fenómeno. Decimos todas, sin exceptuar a ninguna, puesto que no sólo sus cualidades secundarias, como el color y la temperatura, sino aun su misma extensión, son otras tantas contribuciones del sujeto que conoce a la estructura fenomenal del objeto conocido. La fórmula es del mismo Kant: *alle Eigenschaften, die die Anschauung eines Körpers ausmachen, blosz zu seiner Erscheinung gehören.* Y luego añade: "Porque la existencia de la cosa que aparece no queda por eso suprimida, como lo está en el verdadero idealismo, sino que solamente queda demostrado así que nosotros no podemos absolutamente conocer por los sentidos la cosa como es en sí" ([28]).

([23]) I. Kant, *Prolegomena, Der Transszendentalen* Hauptfrage. I Teil, Anmerkung II.

De modo que sin duda hay existencia, pero felizmente para el conocimiento sensible, todo sucede como si no la hubiera.

Con mucha mayor razón sucede esto con el conocimiento intelectual. El universo kantiano de la ciencia supone una lejana línea de perspectiva existencial que el universo de Berkeley no suponía; pero si en su interior pasa algo, nada se deja traslucir en el plano de los fenómenos. El objeto de la ciencia kantiana existe, pero nada cambiaría en ella si, por el capricho de un genio maligno, su objeto cesara de existir. Es una manera distinta de decir que la cosa en sí en modo alguno interviene en la estructura de nuestro conocimiento; y fácilmente se comprende que los sucesores de Kant se hayan puesto tan de acuerdo para eliminarla. Si el mismo Kant no llegó hasta ahí, no sólo en la *Crítica*, pero ni aun en el *Opus posthumum*, es porque no podía hacerlo sin caer pura y simplemente en el idealismo. Ahora bien, su pensamiento personal habíase formado, al contacto con el empirismo de Hume, como una reivindicación de los derechos del hecho dado contra la pretensión, de esencia idealista, de deducir lógicamente lo real *a priori* por vía de concepto. Kant, pues, retuvo siempre este dato, pero lo concentró entero sobre este punto en cierto modo indivisible que es el hecho bruto de su existencia. Desde ahí, el pensamiento puede explayarse a sus anchas, en un real que lo *a priori* de la sensibilidad ofrece como una materia perfectamente adaptada a las categorías del entendimiento.

En efecto, por un lado el espíritu nada puede conocer si las categorías y sus conceptos no se refieren a intuiciones sensibles y, pasando más adelante, al mismo en-sí; pero por otra parte, el en-sí y su intuición sensible no pueden ser pensados sino por medio de las categorías. La misma experiencia es, pues, obra del espíritu y éste se encuentra siempre en ella. ¿Y cómo habría nada que desviase el pensamiento en una naturaleza hecha de fenómenos que son obra del mismo pensamiento? Hasta las leyes a que estos fenómenos obedecen son las mismas que el espíritu les impone, y de las que se diría mejor que son él mismo. No olvidemos cuán resueltamente se presenta en escena la revolución kantiana: "El entendimiento no deduce sus leyes *a priori* de la naturaleza, sino que se las impone a ella" ([24]). Si gracias al entendimiento son posibles la naturaleza y la experiencia, ni la experiencia ni la naturaleza pueden ocultar cosa alguna al entendimiento que les da el ser. Acaso era imposible conseguir más de la existencia y concederle menos.

([24]) Op. cit., II Teil, *Wie ist natur selbst möglich?*

La historia del pensamiento de Hegel constituye, en su orden, una experiencia filosófica de importancia excepcionalísima. Animado de apasionados intereses religiosos y teológicos, curioso por conocer las doctrinas filosóficas más divergentes y aun por vivirlas, este pensamiento preséntase primero como una especie de masa en fusión, a la que se ve enfriarse poco a poco, decantarse y fundirse al fin en el rígido molde de una dialéctica de los conceptos (1). Todo acaece como si Hegel hubiera querido legitimar cada una de sus interiores experiencias personales, y aun cada una de las posibles experiencias interiores, colocándolas en el lugar que les corresponde como momentos particulares de la progresiva realización del Espíritu. Trátase aquí por lo demás de algo más que de una simple hipótesis. El mismo Hegel quiso expresamente esta conceptualización integral, porque la exteriorización de estas riquezas interiores en nociones abstractas le pareció necesaria para elevar lo que de suyo no sería sino experiencia bruta al nivel del conocimiento filosófico. Todo sucede como si la misma esencia de su pensamiento consistiera en un diálogo continuado entre la intensidad de su experiencia interior y la expansión de esta misma experiencia en una infinita multiplicidad de conceptos. Es que, para él como para Wolff, la filosofía veíase en la disyuntiva de elegir ser un conocimiento científico de la verdad, o no ser nada. La fuerza del espíritu es proporcional, decía, a su exteriorización; y su profundidad no es profunda sino en la medida en que "se atreve a esparcirse y perderse explayándose" (2). El pensamiento de Hegel no degeneró, pues, en dialéctica; al contrario, intentó salvar la totalidad de su experiencia interior comunicándole la necesidad de una dialéctica del Espíritu.

Esta es la razón, por interesante que sea la historia de su formación, por la que no se hace traición al verdadero pensamiento de Hegel al abordarlo bajo la forma definitiva que le dió en las grandes obras de su mayor edad, y se saca ade-

(1) Ver sobre este punto J. Wahl, *Le malheur de la consciencie dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929.

(2) Hegel, *La phénoménologie de l'esprit*, Préface; trad. Hyppolite, Paris, 1939, t. I, p. 11.

más de ellas la ventaja, de incalculable valor en una encuesta como la nuestra, de ver a este pensamiento adoptar una posición definitiva frente a los que le precedieron. Es verdad que podría uno temer enfrentarse así con el problema de agotar un detalle infinito, puesto que la historia de Hegel incluye, como elemento esencial, una historia de la filosofía; pero el hecho de que esta historia forme parte de un sistema permite prever que ha debido ser sistemática, y por consiguiente simplificada. Nosotros no tenemos por lo demás que ocuparnos sino de una parte de esta historia, a saber, la que concierne a las diversas actitudes posibles del pensamiento metafísico ante el problema del ser. Hegel las redujo a tres principales: la de la metafísica clásica, la del empirismo y la de la intuición inmediata. Las dos primeras, únicas que nos interesan aquí, corresponden a tres doctrinas que ya hemos encontrado: la de Wolff, la de Hume y la de Kant. Preciosa justificación, digámoslo de paso, del itinerario que nosotros hemos creído deber seguir en nuestro estudio. No es una simple línea ideal que hayamos elegido entre otras igualmente posibles para justificar una determinada posición; la línea que va marcando es la de un itinerario realmente seguido.

La doctrina de Wolff fué sin duda, a los ojos de Hegel, el tipo de la metafísica clásica, porque los caracteres que atribuye a esta metafísica coinciden exactamente con los del conceptualisma wolfiano. Al describir la primera de las tres posiciones fundamentales que el pensamiento puede adoptar respecto de lo real, reservándose por supuesto una cuarta que será la suya, defínela Hegel como el ingenuo procedimiento que cree posible alcanzar la verdad por vía de simple reflexión. Entendamos por esas palabras que el pensamiento se contenta en tal caso con reproducir en sí el contenido de las percepciones e intuiciones sensibles, y que, satisfecho con haberse asegurado ese contenido, ya se cree en posesión de la verdad. Trátase, pues, aquí de un pensamiento que cree haber llegado a lo real, por el hecho de haberse elevado al plano de la abstracción conceptual a partir de la experiencia sensible. Hegel no ignora seguramente que esta manera de filosofar tiene muy larga y compleja historia, pero no es posible dudar sobre aquella de sus formas que él considera como la más característica. Que es, como por otro lado lo quiere la ley de la historia, la última de todas. "Tomada bajo su forma más completamente determinada y próxima a nosotros, esta manera de filosofar era la metafísica de antaño, tal como existía entre nosotros antes de la filosofía de Kant. No obstante, esta metafísica no es de antaño sino respecto de la historia de

la filosofía, porque, en sí misma, sigue siendo esa cosa siempre presente, la simple consideración, por el entendimiento, de los objetos de la razón" (3).

Reducida así a su forma más reciente, es la metafísica una ciencia que considera las determinaciones conceptuales del pensamiento como si fueran las determinaciones fundamentales de las mismas cosas. Y se basa en esta presuposición: que, por el hecho de ser pensado, lo que es es conocido en sí. No solamente nada tiene Hegel que objetar a esta tesis, ya que él sostendrá lo mismo a su manera, sino que estima que la antigua metafísica era superior en esto a la filosofía crítica que más tarde quiso eliminar a aquélla. Lo que le reprocha en cambio, y por ahí se echa de ver en qué doctrina particular piensa, es el haber admitido en principio que conocer el absoluto consiste en atribuirle predicados, sin preocuparse de examinar esos predicados bajo la doble relación de su contenido y de su valor, ni de determinar el absoluto mismo por la atribución de esos mismos predicados. Tal, por ejemplo, el predicado "ser" *(Dasein)*. En la proposición: Dios posee el ser, atribúyese al sujeto un predicado cuyo contenido no ha sido determinado, pero que, de todos modos, es demasiado limitado para agotar en su plenitud la representación de ese sujeto. Los Orientales notaron tan bien esa falla, que quisieron remediarla atribuyendo a Dios muchos nombres; mas para que el remedio fuera eficaz, sería preciso que esos nombres fueran infinitamente numerosos (4).

A través de esta crítica trasparéntase la presencia oculta del mismo método hegeliano; pero no tenemos necesidad de entrar en este terreno. Basta para nuestro propósito observar que todo sucede aquí como si nunca hubiera existido para Hegel otra metafísica que la metafísica wolfiana del concepto formal, la misma que Platón había preparado hacía tiempo con su doctrina de las Ideas, que no son en el fondo sino universalidades determinadas, o especies (5), la misma en fin que Kant acababa de echar por tierra con su crítica, como si ella se confundiera con el mismo dogmatismo metafísico. No queremos decir con esto que, de haberlas conocido o comprendido mejor, se hubiera dado Hegel por satisfecho de la metafísica aristotélica del acto sustancial o de la metafísica tomista del acto de existir. Ambas hubieran sido para él dogmatismos,

(3) HEGEL, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, 2ª ed. por G. Lasson, Leipzig, Meiner, 1911, art. 27, p. 60.
(4) HEGEL, *op. cit.*, art. 28-29, pp. 60-61.
(5) HEGEL, *La phénoménologie de l'esprit*, Préface, trad. cit., t. I, pp. 48-49.

en el sentido peyorativo propiamente hegeliano de este término; es decir doctrinas en las que, de dos proposiciones opuestas, una debe ser verdadera y falsa la otra. No es menos necesario observar cuán olvidada estaba hasta la posibilidad de una ontología de la existencia. Resumiendo las cuatro partes de la metafísica tal como Wolff la había constituído —ontología, pneumatología, cosmología y teología natural—, Hegel definió en efecto la ontología como "la doctrina de las determinaciones abstractas de la esencia". Si se trata del ser por ejemplo *(Sein)*, o del ser inmediatamente determinado *(Dasein)*, la única preocupación de tal ontología será buscar, sin haberse siquiera preguntado si se trata de conceptos dotados de contenido real, cuáles son los sujetos a los que se pueden atribuir sin contradicción (6). Toda predicación de este género es verdadera, si no es contradictoria; mas si es contradictoria, es falsa. Reducida así a un simple juego de conceptos formalmente abstractos, sacados de la experiencia sensible y regidos por el solo principio de contradicción, tal ontología no es en último término otra cosa que una lógica. El concepto, como con mucha razón dice Hegel, no muestra en fin de cuentas al entendimiento ningún otro contenido que "la vacía abstracción de la esencia indeterminada, de la pura realidad o positividad, el producto muerto de la moderna filosofía de las luces" (7). No es posible expresar mejor lo que el siglo XVIII hizo de la metafísica, ni confesar más ingenuamente el completo olvido de lo que esta ciencia había sido, antes que el siglo XVII la redujera a semejante estado.

Al conceptualismo abstracto de Wolff, opone Hegel punto por punto el sumario empirismo de Hume; pero se diría mejor que en cada una de estas dos doctrinas ve una denuncia de lo que falta en la otra. Incapaz de deducir un contenido concreto de los conceptos abstractos de que se nutre su entendimiento, el mismo metafísico se ve obligado a dirigirse a la experiencia para salir de las generalidades y llegar a lo real. Al contrario, el empirismo de Hume no tiene dificultad en poner en evidencia la infinita multiplicidad y variedad del dato sensible; mas le es grandemente difícil, por no decir imposible, elevarse de ahí hasta lo universal. Porque la noción de generalidad significa todo lo contrario que un gran número de casos semejantes, lo mismo que la noción de "conexión necesaria" significa todo lo contrario que los cambios que se siguen unos a otros en el tiempo, o las yuxtaposiciones de objetos en el espacio. Hume sabía esto tan bien, que considera

(6) HEGEL, *Encyclopädie*, art. 33, ed. cit., pp. 62-63.
(7) HEGEL, *op. cit.*, art. 36, p. 64.

como imposible fundar ninguna proposición universal y necesaria, porque ninguna es justificable a partir de la sola experiencia.

Esta conciliación de lo empírico y de lo universal, de lo contingente de la experiencia sensible y de lo necesario del entendimiento, es precisamente la empresa que la filosofía crítica de Kant intentó llevar a efecto. La filosofía crítica, nota Hegel, tiene de común con el empirismo, que reconoce a la experiencia como el único terreno en que se encuentra el conocimiento. Es verdad que el criticismo no considera este conocimiento como una verdad absoluta, sino solamente como un conocimiento de los fenómenos. El hecho de que requiere ese dato al comienzo de nuestros conocimientos objetivos, no basta a librarle de todas las taras del empirismo de Hume; y por eso discute Hegel las doctrinas de Hume y de Kant como dos momentos de una misma posición del pensamiento frente a lo real.

La actitud de Hegel hacia Kant está aquí de acuerdo con las conclusiones de la historia más desinteresada. Como lo hemos podido comprobar ya, el entendimiento kantiano entra en contacto, por intermedio de la sensibilidad, con un absoluto que, tomado en sí, está necesariamente fuera de su alcance. La cosa en sí de Kant es lo que es el objeto, abstracción hecha de todo lo que la sensibilidad y el entendimiento pueden conocer de él. Es por consiguiente algo desconocido por definición, o, como dice Hegel, "lo abstracto total, el todo vacío, determinado solamente aún como un más allá" [8]. En una palabra, es un no-yo que el entendimiento pone frente al Yo, como un objeto abstracto que hace pareja con un sujeto igualmente abstracto. Por ahí se comprende que en presencia de esta doctrina que aun guarda un en-sí, si bien lo guarda sólo como un incognoscible, Hegel la haya calificado, no con el título de idealismo crítico que ella reclama, sino con el de idealismo vulgar, contra el cual tan enérgicamente se había defendido Kant. El objeto en Kant es tal, que todo sucede para el pensamiento como si no existiera. Diga lo que diga Kant, para él como para Berkeley, *esse est percipi*.

La actitud de Kant respecto al problema del ser debía, pues, provocar, en el espíritu de Hegel, muy decididas objeciones. El pensamiento de Kant es para él un idealismo abstracto que, de hecho, procede por simple concepto como lo hacía el de Wolff. La reforma de Hegel será una reforma del concepto. Porque también él pensará por conceptos, pero por conceptos

(8) HEGEL, *Encyclopädie*, art. 44, p. 70.

concretos, captados con la riqueza de todas sus determinaciones internas. De ahí su posición personal en el problema del ser. En ninguna parte se la discute con más claridad que en la refutación que hace Hegel de las críticas dirigidas por Kant contra el argumento ontológico. Conocida es la objeción fundamental que Kant le había dirigido: la existencia no es un predicado, sino un dato empírico; es pues imposible deducir analíticamente la existencia de una noción cualquiera, ni siquiera de la de Dios. A lo que responde Hegel, que aunque el ser de todo objeto finito sea en efecto distinto de su concepto, el concepto de Dios incluye por el contrario su ser: "Dios es expresamente *algo que no puede ser pensado sino como existente*, algo cuyo concepto incluye en sí el ser. Esta unidad del concepto y del ser es lo que constituye el concepto de Dios".

Clásica en la forma, esta respuesta ofrece no obstante aquí un sentido totalmente nuevo, debido a lo que también tienen de nuevo las nociones hegelianas de concepto y de Dios. Échase esto de ver inmediatamente en las observaciones que siguen respecto a la noción de ser, y que tanta luz dan sobre su sentido propiamente hegeliano. Lo que más sorprende aquí a nuestro crítico es que se niega a Dios, que es para él el Espíritu en su vida más íntima, el "Yo" absoluto y la "totalidad plenamente concreta", una determinación tan pobre como el ser, de la que se puede decir que es "la más pobre, la más abstracta de todas". El ser que Hegel concede a Dios de pleno derecho, conserva, pues, el carácter formal que había heredado de una metafísica indiferente ya a los problemas de la existencia. Reducido así a la noción más abstracta, y por consiguiente a la más vacía, es lo estricto mínimo que se pueda pensar de un objeto, ya que no es sino la elemental determinación por la que una cosa cualquiera se distingue siquiera un poco de una pura nada. "No hay para el espíritu cosa que encierre menos contenido que el ser", dice Hegel; y añade: "No hay sino una cosa que pueda encerrar aún menos, y es lo que a veces se toma por el ser, a saber, una existencia sensible exterior, como la del papel que tengo delante de mí; pero no es posible tratar aquí de una existencia sensible exterior, que sea la de una cosa finita y transitoria" (9). Esta doctrina que no conoce cosa más ínfima que el ser, a no ser la misma existencia, es sin duda el anuncio de la mayor desvalorización que se haya hecho jamás del acto de existir.

Para comprender la observación hecha por Hegel de que el

(9) *Op. cit.*, art. 51, p. 80.

problema del ser de Dios no ofrece sino un mínimo interés, es preciso admitir a la letra su propia tesis de que si Dios es el supremo concreto, el ser es al contrario el supremo abstracto. Exactamente, es la abstracción absoluta. Abordémoslo, pues, con él, entendiéndolo así, y neguemos por consiguiente al ser cualquiera determinación en general, ya que ésta haría en vez del ser, un ser en particular. Sólo con esta condición, podrá el ser constituir el comienzo absoluto de la filosofía. Él será en realidad su punto de partida, ya que todas las ulteriores determinaciones del pensamiento se aplicarán a él, pero él no encierra ninguna de ellas. El ser no es ni el Yo idéntico a sí mismo, ni la identidad absoluta tomada en sí, ni aún la indiferencia absoluta. Tomar una de estas nociones u otras semejantes, como puntos de partida de la reflexión, es ceder a la necesidad de comenzar por una intuición concreta; pero, precisamente por encerrar un contenido, implican estas nociones cierta determinación del ser. Ninguna de ellas es absolutamente primera; ninguna es el ser pura y simplemente.

Indudablemente que es poco cómodo acompañar a Hegel por este terreno de la abstracción totalmente pura. Él mismo comprende el esfuerzo extraordinario que exige de nosotros; pero este esfuerzo es a sus ojos condición necesaria del pensamiento filosófico. En cambio, si nos esforzamos en dar con él este primer paso, nos será fácil acompañarle en adelante mucho más lejos. ¿Qué es exactamente este ser que toma como punto de partida? Es, nos responde, la indeterminación inmediata, es decir, no la indeterminación, ya determinada, que precede a tal o cual determinación particular; sino la indeterminación absoluta, que precede a toda determinación. ¿Cómo entender tal indeterminado? Por ser algo totalmente abstracto, no es objeto de sensación. Y por estar vacío de todo contenido, tampoco es objeto de representación o de intuición. El ser no es siquiera la esencia que, en sí misma, implica ciertas determinaciones del ser. De hecho, redúcese al pensamiento puro, con el cual se puede decir que no forma más que uno. Pensar, es pensar el ser; o, si se quiere, el ser es el pensamiento que se toma a sí mismo como objeto. Por eso se puede decir que el comienzo de la filosofía coincide con el de la historia de la filosofía, porque esta historia comienza realmente con Parménides. Al afirmar al ser como la sustancia absoluta, identificó Parménides lo real absoluto con el pensamiento puro, que es esencialmente pensamiento del ser; y también para nosotros, que después de tantos siglos de distancia volvemos a la experiencia siempre presente de Parménides, pensar el ser puro y simple, es pensar, pura y simplemente.

Hay no obstante que recordar muy bien que el pensamiento no es pensamiento del ser sino a título de pensamiento rigurosamente abstracto y totalmente indeterminado. Este absoluto vacío de toda determinación es verdaderamente el vacío absoluto, es la nada. Como lo dice Hegel en una de esas macizas fórmulas tan suyas: "Ahora, este ser puro es la abstracción pura, y por consiguiente lo negativo absoluto, que, tomado también él de manera inmediata, es la Nada" ([10]). Al formular esta notable proposición, sabe muy bien Hegel que va a producir escándalo. ¿Cómo el ser sería a la vez el no ser? Y sin embargo hay que admitir que así es. Si uno se niega a ello es porque piensa en cualquiera cosa menos en el ser puro, y parece en tal caso cosa rara admitir que un ser particular pueda ser y no ser a la vez bajo el mismo aspecto. Además quizás sea esto menos ridículo de lo que parece, pero sobre todo no se trata de esto. Cuando nos remontamos hasta el punto de origen de donde simultáneamente surgen el pensamiento y el ser, hallámonos frente a una abstracción a la que su misma vacuidad pone inmediatamente al nivel de su contrario. Del ser puro, nada hay determinado de lo que se pueda decir que sea; no es pues en verdad nada, y en consecuencia es verdaderamente el no-ser. Como dice Hegel, "estos dos comienzos no son sino abstracciones vacías, y tan vacías la una como la otra" ([11]). Cuando uno ha llegado a este punto de abstracción pura en que el pensamiento se capta por decirlo así sin más contenido que él mismo, no solamente no hay ya escándalo en afirmar al ser como no-ser, sino que la equivalencia de los dos términos impónese como un hecho evidente.

No obstante, acaso nos hayamos adelantado, sin quererlo, sobre el movimiento explicativo del pensamiento. Decir que el ser es no-ser, es en efecto unir estos dos momentos en un tercero, en el que ya no forman sino uno. Tomado cada uno en sí mismo, este primero o segundo comienzo de la explicación dialéctica no es en efecto sino lo que es. Ambos están, pues, por decirlo así, yuxtapuestos. Al captarlos en su unidad, el pensamiento concibe por el contrario que, así como el ser es no-ser, el no-ser es ser. Para hablar con más exactitud, concibe que la verdad del ser está en el no-ser, como la verdad del no-ser está en el ser. Lo cual equivale a decir que la verdad del ser, lo mismo que la de la nada, está en su unidad. Esta unidad, que es paso del uno al otro y del otro al uno, es precisamente el *devenir*.

([10]) *Op. cit.*, art. 87, p. 109.
([11]) Hegel, *op. cit.*, art. 87, p. 109.

Detengámonos un instante en esta noción capital, porque difiere profundamente de las precedentes. A decir verdad, es ella el primer concepto, por ser un pensamiento concreto, mientras que el ser y el no-ser no eran sino abstracciones. Hegel ve primero en el devenir, tal como acaba de ser definido, una experiencia decisiva, o que debería serlo para todos, sobre la posibilidad de comprender el ser y el no-ser en una sola noción. Aquí no es ya Parménides, sino Aristóteles el recordado, puesto que la definición hegeliana del devenir no es sino una trasposición, en términos de ser y de no-ser, de la definición aristotélica del movimiento formulada en términos de acto y de potencia. Así como el movimiento de Aristóteles es el acto de una cosa que está en potencia, uniendo de esa manera los dos polos opuestos del ser, el devenir hegeliano es el ser que pasa al no-ser e inversamente. Notemos además que el devenir hegeliano ofrece este doble y complementario interés de ser a la vez el primer concepto y el primer real concreto. Es concepto precisamente por ser un concreto, y no una abstracción, como lo eran el ser y el no-ser. El primer concreto surge, pues, en este sistema, de la implicación mutua y del paso, de la una a la otra, de las dos primeras abstracciones.

Con razón puede uno extrañarse de que tal deducción de lo concreto a partir de lo abstracto sea tenida como legítima por Hegel; pero comprender por qué y en qué sentido le parece tal, es quizás también recoger la más preciosa enseñanza filosófica que nos reserva el estudio de su doctrina. Toda filosofía propónese describir lo real en términos de conceptos. Aquellas que admiten un dato empírico en su punto de partida, tropiezan tarde o temprano con ciertos aspectos de ese dato que no se dejan conceptualizar, o, al menos, cuya conceptualización no se hace sino resignándose a reconocer, como actualmente realizadas en lo concreto, combinaciones de esencias cuyos conceptos, tomados en abstracto, se presentan como inconciliables. Este era precisamente el caso de la definición aristotélica del movimiento, porque el acto es precisamente lo opuesto a la potencia; y no obstante, si se quiere describir ese fenómeno, extraño a la vez y familiar, que es el ser en movimiento, hay que admitir que el acto de un ser en potencia, en cuanto está en potencia, sea algo posible. Supongamos ahora una filosofía, como la de Hegel, en que el pensamiento, celoso por alcanzar un rigor y pureza dialéctica perfectos, se limite a reconstruir la totalidad de lo real por modo de conceptos y sin recurrir a la experiencia sensible, y el problema es del todo distinto. El peligro para ella no estará en chocar

con un dato empírico opaco, cuya conceptualización exija que uno se resigne a ciertas contradicciones, sino que estará, al contrario, en encontrar un contenido a partir de simples conceptos, de sacar lo concreto de lo abstracto y de llegar a una naturaleza partiendo de una lógica. Porque esta vez es perfectamente claro que la ontología de la que se parte es una lógica, y que deberemos buscar en uno de los momentos de esta lógica el criterio de la realidad.

Hegel intentó esta experiencia, y la grandeza de su obra, lo que le confiere su valor metahistórico y permanente, es el rigor con que supo conducir la experiencia a su término. Comenzando como lógico, sólo disponía al principio de conceptos. Ahora bien, los conceptos no son solamente abstracciones vacías, y por consiguiente lo contrario de lo concreto, sino que ofrecen además este notable carácter de excluirse unos a otros. Están sometidos a la ley fundamental del "o bien . . . o bien", porque por el solo hecho de que uno de ellos está definido en sí mismo, excluye de su propia definición a los otros conceptos, y exclúyese a sí mismo de la de ellos. Por eso la regla del pensamiento lógico es el principio de contradicción. Con esta audacia especulativa y esta simplicidad de vista que caracteriza al genio metafísico, sacó Hegel de ahí la conclusión que se imponía. Si lo abstracto es lo no contradictorio, lo concreto no puede ser sino lo contradictorio. Tuvo pues el coraje de aceptar integralmente, para revestir con él a lo real, la totalidad del movimiento dialéctico por el cual el espíritu, cuya vida es precisamente ese movimiento, atraviesa sus sucesivos movimientos unificándolos. Platón, del que Hegel tanto ponderó el *Sofista* y el *Parménides,* había practicado admirablemente esta dialéctica, pero no había sabido captar su sentido. Cediendo a la ilusión de que, si uno de sus movimientos es verdadero, el siguiente que le contradice es falso, no había sacado de ahí sino conclusiones negativas, y a decir verdad escépticas, cuando hubiera sido preciso captar el todo a la vez, y situar en esta determinación mutua y progresiva de las contradictorias la esencia misma de la realidad. Esto es al menos lo que Hegel quiso hacer. Habiendo eliminado de antemano todo dato empírico, para estar cierto de que ningún irracional vendría a contradecir la obra de la razón, debió volver a introducir este irracional en el seno de la misma razón, para evitar que funcionase en vacío y, si se puede decir así, para que no muriera de hambre. Nada demuestra mejor que Némesis no está ausente del mundo de las ideas puras. Allá donde el primer concreto no es el ser, porque el ser se pone ahí como la abstracción absoluta, no puede ser sino el

devenir, porque siendo a la vez ser y no-ser, el devenir es el primer contradictorio. En este punto tenía razón Heráclito. Al decir que "el ser no es más que el no-ser", situaba lo real, no precisamente en lo contradictorio, sino en el mismo acto de contradecirse por el que el ser y el no-ser se niegan mutuamente, y que se llama el devenir.

Hemos pues llegado, con el devenir, al primer objeto concreto de pensamiento, y, según era de suponer, sin haber encontrado la existencia. Podría uno engañarse leyendo cierta traducción francesa de Hegel, en la que la existencia aparece como siendo la unidad del ser y del no-ser, en el devenir, o si se quiere "el devenir en esta forma de la unidad". Esta traducción no está sin duda totalmente injustificada, pero dista mucho de ser completamente correcta. Lo que la justifica es que, en el pensamiento común tomado con el existencialismo espontáneo que encierra, es imposible hablar de un "concreto" sin concebirlo por lo mismo como un "existente". Y lo que la hace incorrecta es que la doctrina de Hegel propónese aquí precisamente construir dialécticamente la noción concreta de devenir, y luego las de ser concreto, de esencia y de existencia, a partir de una noción del ser abstractamente pura de todo dato existencial. Por eso, evitando deliberadamente el término de existencia *(Existenz)* emplea él otro del todo diferente de "ser-ahí" *(être-là, Dasein)*. Sea como fuere por lo demás, el *Dasein* hegeliano no es la existencia, y el análisis de la noción de devenir permite ver con bastante claridad lo que es.

El devenir, decíamos, expresa la relación del ser con el no-ser pasando recíprocamente el uno al otro. No se lo definiría exactamente diciendo que es la unidad del ser y del no-ser, porque tal fórmula dejaría en la sombra la distinción del ser y del no-ser, esencial a los mutuos cambios que constituyen el devenir. Tomado en sí, el devenir no es la unidad del ser y del no-ser, sino, como lo dice Hegel con gran energía, es más bien su agitación e interno desasosiego: *Werden... ist die Unruhe in sich* ([12]). No está sin embargo prohibido, antes bien es necesario sobrepasar esta consideración del devenir en la dualidad interna que le es esencial, y elevarlo al estado de objeto determinado. Que es lo que se hace al concebirlo precisamente como unidad del ser y del no-ser. Concebirlo así es ponerlo como finito, terminado; es hacer de este "devenir" un "devenido", en una palabra, un *Dasein*. El ser-ahí del devenir aparece, pues, en el momento en que

([12]) HEGEL, *Encyclopädie*, art. 88, 4, p. 113.

la contradicción, que él es en sí, deja de ser percibida, porque, si bien está aún en él, no está ya explícitamente puesta, sino que se encuentra absorbida en la unidad que la sobrepasa.

El *Dasein* pertenece, pues, al devenir desde el momento en que la consideración del pensamiento le atribuye una determinación que lo pone como una forma nueva y distinta. Lo mismo acontece con todo *Dasein*. El *Dasein* es la unidad detenida de la inquietud interna del devenir. El término "ser-ahí" significa literalmente: ser en un punto determinado del espacio; mas la determinación espacial del lugar no es aquí sino el símbolo de toda determinación inmediata. Volviendo a nuestro ejemplo, veremos en él surgir al ser-ahí inevitablemente de los términos que están delante: "El ser en devenir, es decir el ser uno con la nada, y la nada uno con el ser, no son sino algo que se desvanece; el devenir se sumerge, por su contradicción en sí, en la unidad en que el uno y el otro son sobrepasados *(aufgehoben);* su resultado es de este modo el ser-ahí" ([13]). Nada falta sino generalizar esta conclusión. En una doctrina en que la contradicción es la tela de que está hecho lo concreto, no hay nada en que no se pueda y no se deba revelar contradictorias determinaciones internas. En presencia de este hecho, dos actitudes son posibles. Puede uno atenerse al momento de la contradicción, como hacía por ejemplo Zenón a propósito del movimiento, y concluir de ahí que, puesto que el objeto es contradictorio, es imposible; pero se puede concebir otra dialéctica que, negándose a atenerse a este momento negativo, considera al contrario la contradicción como un resultado determinado. Y en tal caso deviene una nada puesta como ser, es decir, como en el caso del devenir, un ser que incluye una nada. Porque la nada que esa contradicción es no es una pura nada, sino una nada determinada, como que es la nada de aquello de donde procede ([14]) por el hecho de negarla. Esta nada determinada tiene pues un contenido, y ahí se constituye, más allá de la contradicción, esa unidad de lo positivo y de la negación que la incluye, el ser-ahí.

El ser-ahí de Hegel es pues lo concreto al cual un empirismo cualquiera atribuiría la existencia; pero a la vista está que él prescinde de ella y que, lejos de reclamarla, busca su propio fundamento en una dirección del todo opuesta, y lo encuentra en uno de los momentos de su dialéctica del ser.

([13]) *Op. cit.*, art. 89, p. 114.
([14]) Hegel, *Phénoménologie,* Introducción, t. I, pp. 70-71. El no-ser es una "nada de ser", es decir una nada determinada por el ser mismo que incluye para negarlo.

"El ser-ahí, dice Hegel, es el ser con una determinidad que, como siendo y como inmediato, es la *cualidad*" (15). Esta cualidad del ser-ahí, en tanto que se opone a la negación que incluye en sí pero de la cual se distingue, se pone como un en-sí. A partir de este momento, que no está sin embargo lejos del comienzo de la dialéctica, puédese decir que el ser queda plenamente constituído como tal. Y lo está, como se ve, a título de objeto determinado de un pensamiento que, en vez de vivir de las riquezas de la existencia circulando en la floración de las esencias, nútrese de sus propias contradicciones.

No quiere esto decir que el hegelianismo ignore el problema de la relación de la esencia a la existencia, pero lo plantea en distinto plano que el del ser como tal. La esencia se presentará en efecto aquí como una determinación ulterior del ser, y aun la existencia como una determinación ulterior de la esencia. Por profundas que sean sus diferencias, el hegelianismo y el escotismo —y nos referimos aquí al escotismo de ciertos discípulos de Duns Scot— tienen al menos esto de común: que ambos ponen la existencia como uno de los momentos de la autodeterminación del ser, y que, ni en una ni en otra de estas doctrinas, este momento es el primero.

Bien que llegue a ella por los complicados caminos que le son tan propios, Hegel conservó la noción de esencia tal como una larga tradición se la trasmitió, y hasta se puede decir que subrayó de ella el aspecto menos técnico. La esencia del ser es en efecto sobre todo para él lo que el ser tiene de "esencial", es decir lo que verdaderamente es, o, al menos, lo que es en cuanto es verdaderamente. Apresurémonos sin embargo a decir que esta primera interpretación de un término antiguo pide aquí una elucidación del todo nueva. El ser de que se parte al querer hallar la esencia, no es otra cosa que ser *(Sein)*. En sí mismo, como inmediatamente puesto con la determinación que hace de él un ser-ahí, es un *Dasein*. Supongamos ahora que este ser entra en el orden de la relación. La primera y más simple de todas las que puede encerrar es la que tiene consigo mismo. Trátase de una relación fundamental, puesto que en tanto que el ser se une a sí, y por consiguiente se pone como siendo él mismo, niega de sí todo lo que, siendo distinto de sí, es su negación. La esencialidad *(Wesenheit)* es precisamente el ser en cuanto simple relación a sí mismo, o, como lo dice Hegel, es el ser en cuanto que, por decirlo así, ha pasado a sí. De esta ma-

(15) *Encyclopädie*. art. 90, p. 115.

nera conserva la esencia su tradicional carácter de connotar lo "esencial". Sócrates es esencialmente Sócrates. No olvidemos sin embargo que los dos términos de esta relación no son idénticos. El ser de que se habla es algo inmediato; aquel a que se llega es la esencia; pues bien, respecto a la esencia a que se llega, el ser inmediato es "lo que aparece" en la esencia, es decir un "aparecer" *(Schein)*, mientras que la esencia se pone como un absoluto. La esencia es pues "el ser en cuanto ser, y además la simple relación consigo misma" ([16]).

La esencia así comprendida es pues una determinación ulterior del ser, puesto que en lugar de la inmediatidad de la que hemos partido, tenemos ahora esta reflexión del ser sobre sí mismo, que lo pone como idéntico a sí. Vuelve a producirse aquí una situación análoga a la revelada por la deducción del devenir. La esencia incluye al ser; pero este mismo ser que incluye, si se lo considera aparte de la esencia, no es sino "lo que aparece en la esencia", y por consiguiente la apariencia, o, como también se le puede llamar, lo "inesencial" *(das Wesen-das Unwesentliche)*. La esencia incluye, pues, lo inesencial, y como lo incluye como su propia apariencia, inclúyelo en cierto modo esencialmente. Lo que equivale a decir que la esencia no es "esencial" sino en cuanto contiene en sí la negación de lo que es. En efecto, cuando pensamos *esencial*, pensamos *no-accesorio*. Este estado de reflexión interna del ser en su esencia corresponde al devenir del ser y del no-ser que hemos visto terminar en el ser determinado; sólo que aquí el término de este nuevo devenir ya no es el ser-ahí *(Dasein)*, sino la existencia *(Existenz)*. Puédese, pues, considerar a la esencia como la razón de la existencia *(das Wesen als Grund der Existenz)* ([17]); réstanos decir cómo sucede esto.

Tomada en sí misma la esencia *es* puro acto de volverse sobre sí misma, es decir movimiento; mas como este movimiento es entre sí y sí, puédese decir que la esencia, tomada como pura reflexión, es "identidad consigo". Lo que el entendimiento se representa, en las ontologías tradicionales del concepto, como una identidad formal y abstracta, es pues en realidad el efecto del devenir interno del ser que se pone en la esencia como la apariencia de sí mismo. De hecho, la identidad verdadera es cosa muy distinta. No es la identidad abstracta que resulta, en una filosofía de la abstracción, de

([16]) *Encyclopädie*, art. 112, p. 126.
([17]) *Encyclopädie*, art. 115, p. 128.

la exclusión del contradictorio. Sino que es, por el contrario, el ser tomado en esta identidad concreta de sí mismo consigo mismo, que incluye lo negativo del ser, es decir lo aparente que implica la esencia. De este modo, por el solo hecho que la esencia pone la identidad como primera determinación, pone también la diferencia como determinación segunda. Es pues a la vez la identidad de sí consigo, y la diferencia que esta identidad presupone, por ser la identidad de la apariencia y de la esencia. Consideremos ahora la esencia como totalidad, es decir como la unidad de la identidad y de la diferencia, y en tal caso deviene lo que Hegel llama el *Grund:* el fundamento o la razón de ser. Y si bien criticó decididamente la fórmula, clásica desde Leibniz, de "principio de razón suficiente", eso y no otra cosa entiende Hegel con eso que llama el *Grund.* Y le ha mantenido siquiera ese carácter fundamental del principio leibniziano-wolfiano de razón suficiente, de ser fuente de existencia. Para comprender pues el lugar que la existencia ocupa en la ontología de Hegel, debemos fijar nuestra atención en la esencia en cuanto *Grund,* o razón de ser.

¿Por qué es la esencia razón de ser, si se la pone como totalidad, es decir como unidad de la identidad y de la diferencia? Acabamos de recordar que la esencia hegeliana no es un abstracto formal, producto de una reflexión del ser en sí mismo y excluyendo por consiguiente lo que no es "sí mismo". Muy al contrario, es una reflexión concreta en el otro. La esencia no es en efecto ni puro *mismo,* ni puro *otro,* sino el reflejarse del *mismo* en el otro y recíprocamente. Siendo la esencia esto, puédese decir que en cuanto esencia, es "lo que tiene su ser en otro" ([18]); y como este otro, que ella incluye, le es idéntico, ella es por lo mismo aquello en lo que tiene su ser. La esencia total es pues razón de ser, y en cierto modo es eso por definición.

Cuando se llega a la razón de ser, hállase uno en el umbral de aquello de que ella es la razón de ser, que es la existencia. Hay pues analogía y casi paralelismo entre la construcción dialéctica del ser-ahí y la de la existencia. El mutuo devenir del ser en el no-ser, tomado como identidad del uno y del otro, engendra al ser-ahí; del mismo modo, la mutua reflexión del aparecer y del ser en el seno de la esencia, tomada, a título de razón de ser, como identidad del uno y del otro, engendra la existencia. La existencia es pues a la esencia, es decir al ser tomado en cuanto aparece en sí mis-

([18]) *Encyclopädie,* art. 121, p. 134.

mo, lo que el ser-ahí, o *Dasein*, es al ser tomado en su inmediatidad. Si Hegel da a esta nueva determinación del ser el título de existencia, es porque ella pone el ser como resultante de una razón de ser, y en consecuencia como estando o siendo "a partir de otra cosa"; lo que nos lleva a la noción de existencia familiar a los teólogos de los siglos XII y XIII más bien que al *esse* de la ontología tomista; el existir, *exsistere*, es "un ser salido de otra cosa"; aquí, el existente es el ser en cuanto salido de la razón de ser y que, al salir de ella, la sobrepasa, del mismo modo que el ser-ahí sobrepasaba al devenir en la unidad del ser determinado ([19]). La existencia es la unidad del ser y del aparecer, y recíprocamente.

El universo se ofrece, pues, al pensamiento como una multitud de esencias, que son existencias con relación a sus razones de ser, y razones de ser con relación a las existencias que de ahí derivan. Estos dos momentos de la dialéctica únense a su vez en una nueva totalidad. En efecto, cuando en lugar de oponer razón de ser y existencia en el existente, cáptanse estas dos determinaciones en su unidad, el existente hácese cosa *(das Ding)*. Y así tenemos alcanzada al fin la famosa cosa en sí de Kant, y no sólo alcanzada, sino conocida tal como es en sí, ya que se produce en cierto modo ante nuestra vista como siendo verdaderamente la cosa en cuanto tal, la que aun no es sino cosa, completamente abstracta e indeterminada, en espera de todas las ulteriores determinaciones de que es susceptible. Esta observación nos recuerda muy oportunamente que toda la dialéctica de Hegel niega lo que aun quedaba de empirismo en la filosofía crítica de Kant. Si la cosa en sí de Kant se ponía como incognoscible, ¿no era esto precisamente en cuanto representaba el existente como tal, en su fundamental irreductibilidad a la deducción analítica? Para Hegel, la cosa en sí no se pone, en cambio, como cognoscible, sino porque le es negado todo carácter de dato empírico. Lo que llama *das Ding* es la esencia de la cosa y, hablando en propiedad, la realidad. Esto era de prever, pues la ontología de Hegel no es en realidad sino el principio de su lógica. El ser, la esencia y la misma existencia no aparecen en ella sino a título de progresivas determinaciones de una noción que se construye en el pensamiento, y que se llamaría abstracta en toda filosofía que no se contentara, de hecho, con contradicciones sobrepasadas en la unidad de las nociones. Jamás la razón de ser, la existencia y la cosa fueron más integralmente logicizadas que

([19]) HEGEL, *op. cit.*, art. 123, p. 135.

en esta filosofía. Hegel fué discípulo de Wolff más de lo que él mismo creyó.

Lo que une las dos doctrinas es ese formalismo del pensamiento abstracto, al que sin duda deben el rigor científico que las distingue, pero que las dejaba frente a una temible dificultad: hacer algo concreto con cosas abstractas. Cuando dice, por ejemplo, que la "realidad efectiva" *(die Wirklichkeit)* es ese concreto que se puede definir como "la unidad devenida e inmediata de la esencia y de la existencia" ([20]), cada uno de estos términos supone en su pensamiento un sentido preciso del que está pronto a dar razón. Una vez dada esa explicación, queda no obstante el problema de saber si es tan fácil construir algo concreto con algo abstracto, como sacar lo abstracto de lo concreto. Hegel no dispone sin embargo de ninguna otra cosa para reconstruir lo real; y lo concreto de que habla no es en fin de cuentas sino una concreción de abstracciones.

Acaso objete alguien que esta advertencia es inexacta, ya que no consideramos aquí sino la lógica de Hegel, es decir la parte de su doctrina que es y debe ser abstracta. La objeción no carecerá de fuerza, pero hay que acordarse sin embargo que si la lógica de Hegel representa en efecto la parte abstracta de su doctrina, ella no es abstracta sino respecto de lo concreto hegeliano, el cual no es precisamente sino una construcción de abstracciones. Aquí, como en Proclo y en Scot Erígena, el universo es una dialéctica, y la dialéctica es el universo. Que es lo que dice el mismo Hegel cuando afirma que la filosofía *no es sino una cosa con la realidad.* No es posible, pues, oponer en él la lógica a la filosofía de la naturaleza y a la filosofía del espíritu, como si su lógica fuera la lógica formal de Aristóteles, en que los conceptos se incluyen y excluyen según las exigencias del principio de contradicción. Su lógica es la del concepto hegeliano que, de un movimiento engendrado por las mismas contradicciones en que tanto abunda, desenvuélvese y se determina progresivamente en naturaleza y en espíritu. Lo lógico es pues aquí lo concreto que todavía no ha llegado a las ulteriores determinaciones de la naturaleza y del espíritu, y no es en sí de otra naturaleza, puesto que el auto-movimiento de la noción lógica concreta es el principio común de la naturaleza y del espíritu. El último término de la lógica es la idea, cuyo contenido es todo el orden lógico; por su parte, saliendo, por decirlo así, de sí misma para ponerse, en forma de "ser distin-

([20]) *Op. cit.*, arts. 142 y 143, p. 145.

to", como la negación o lo exterior de sí misma, la idea es "naturaleza" ([21]), que culmina en el individuo; pero sobrepasando en fin a esta exterioridad que la define como naturaleza, vuelve la idea a ponerse para sí misma y en su subjetividad concreta, bajo la forma del espíritu. No hay que reprochar a la doctrina de Hegel el ser tan exactamente lo que quiso ser. Por lo demás, no escribimos aquí como críticos, ya que no salimos del plano de la comprobación. No es salir de este plano, así lo creemos al menos, ver en el hegelianismo el idealismo absoluto cuyo título reivindicó él. Fué eso, en efecto, gracias a la completa reducción de lo real a su explicación por el pensamiento que acabamos de verle realizar; mas reducir lo real al pensamiento es reducirlo al conocimiento por el pensamiento; es, pues, sin poderlo evitar, echar mano de una reacción de la existencia contra la amenaza que en sí encierra de disolverse en pura noción. No hay, pues, por qué sorprenderse de que la negación de la deducción hegeliana sea la fuente del existencialismo contemporáneo.

([21]) *Op. cit.*, art. 247, p. 207.

VIII. LA EXISTENCIA CONTRA LA FILOSOFÍA

Alguien ha dicho que lejos de ser una filosofía puramente racional, la filosofía de Hegel es "un esfuerzo hacia la racionalización de un fondo adonde la razón no llega" (1). La observación tendría igualmente aplicación a cualquiera otra filosofía; pero hacerla a propósito del hegelianismo, es para comprobar su fracaso. Que hubiera triunfado o no, la ambición de Hegel fué sin duda construir una obra en la que el sistema fuera indiscernible de la realidad, es decir hacer aparecer lo real como si fuera, en su misma esencia, un sistema integralmente racionalizado. Lo más paradójico en la historia del hegelianismo es que fué duramente combatido en el terreno en que se podía esperar que vencería sin dificultad, en el de la filosofía del espíritu. La ciencia, desde hacía mucho tiempo, había acostumbrado a los filósofos a esperar una racionalización integral de la naturaleza; el hegelianismo hizo nacer la ilusión de una racionalización integral del arte, de la filosofía y de la religión. O para ser más exactos: propúsose la tarea de cumplir esta racionalización, ya que el "sistema" hegeliano incluye todo lo que no es él como uno de los momentos de su propia verdad. En consecuencia, todo es en él verdadero, en el lugar que el genio de Hegel le señala; todo es real por el hecho de ser explicado.

Imposible imaginar más insolente desafío a la autonomía de la existencia. Puédese por lo demás precisar y decir que, en la obra de Hegel, preséntase este desafío como hecho por la filosofía a la historia, porque si sus pretensiones están justificadas, la colosal operación que medita tendrá por resultado la completa absorción de lo histórico por lo filosófico. La historia ofrece al observador, bajo la apariencia de una serie de fenómenos que se suceden accidentalmente, los momentos sucesivos del desarrollo de la idea, los cuales no son a su vez sino las etapas necesarias de la autorealización del espíritu. Y así es cómo, por ejemplo, la historia de la filosofía se presenta como la del origen y desarrollo de sistemas irreductibles e inspirados en principios radicalmente di-

(1) J. Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Rieder, 1929, p. 145.

ferentes, pero ella no es tal sino como historia, porque la filosofía hácenosla aparecer como siendo, al contrario, solamente una filosofía, en la que los diversos sistemas, con los diferentes principios en que se inspiran, aparecen como otras tantas partes de un todo. No sólo sus contenidos, sino aun su orden de sucesión preséntanse al pensamiento como racionalmente inteligibles, porque la historia de la filosofía, tomada como historia, refiérenos cómo las diversas filosofías han explicado el universo; mas la filosofía de la historia de la filosofía hácenos comprender por qué cada una de las filosofías dignas de tal nombre ha explicado el universo, en el momento en que la vemos aparecer, tal como nos lo ha explicado. Ultima en el orden del tiempo, la de Hegel las contiene a todas, porque en ella se ve al Espíritu que buscaba, desde el principio de los tiempos, conquistar a través de los diversos sistemas la plena conciencia de sí mismo y de su esencia, tomarse como objeto y revindicar la totalidad de su historia a título de contenido.

Cuando un metafísico se propone deducir así la historia *a priori*, el historiador no se preocupa grandemente por tal empeño; pues él, que hace la historia, sabe muy bien que ésta se presenta al investigador erizada de dificultades de todo orden. Sabe sobre todo cuántas veces la verdad histórica, cuando los documentos se la acaban de revelar, difiere de la interpretación que *a priori* le hubiera dado como más verosímil. Sobre todo no puede menos de observar que la historia con tanta facilidad deducida *a priori* por el metafísico es siempre, un tanto retocada por las necesidades de la deducción, la misma que el historiador había escrito. La deducción metafísica del pasado no ha conducido jamás al descubrimiento de un hecho histórico desconocido de la historia como tal; y así como un historiador nunca deduce del pasado distinta historia que la que se conoce en su tiempo, así tampoco se arriesga a deducir la historia del futuro, tal como la contarán los historiadores del porvenir. Si la reflexión metafísica sobre la historia es un método filosóficamente fecundo, la deducción metafísica es un método históricamente estéril, fértil en confusiones y en incertidumbres de toda especie, con las que nada tiene que hacer el verdadero historiador.

Poco o nada se preocupa de tal cosa, pero cuando se la somete al mismo tratamiento, la conciencia religiosa rebélase y protesta enérgicamente. Porque de lo que la metafísica trata en este caso es del mismo hombre, con su existencia, su destino y el sentido absoluto que ella les atribuye. Mas cuando se le reemplaza en el conjunto de la deducción metafísica,

este sentido aparece necesariamente como relativo al conjunto del sistema, que retiene solo la verdad absoluta y total. No es eso sin embargo lo más grave, porque apenas existe conciencia religiosa que no admita que sea posible una relación real del alma con el único Dios, si Él lo quiere, en diferentes formas de vida religiosa. Ningún cristiano duda de la santidad de Abrahán, ni de que Moisés hubiera hablado con Dios. La verdadera cuestión, para un alma religiosa cualquiera, es saber si lo que tiene por verdadero no es sino uno de los momentos de la verdad total, o si el Dios de Abrahán y el Dios de San Pablo son, en todo el sentido de la palabra, el "verdadero Dios". Para que pueda serlo, necesario es que la auténtica vida religiosa trascienda en cada caso las fórmulas que ella se da; necesario es sobre todo que esa vida radique en un orden específicamente distinto del de la "explicación". El centro del problema está en esto. Trátase de saber si la religión, tomada en su esencia y realidad, es homogénea al conocimiento que de ella podemos tener y a la explicación que de ella se puede dar. Plantear así el problema equivale a enfrentar el conocimiento racional con la existencia en su más irreductible revindicación. Trátase en efecto de saber, siguiendo con el ejemplo concreto sobre el que vamos a meditar, si la vida cristiana es esencialmente un saber, y aun, planteando la aporia en su forma más aguda, si es absolutamente posible, a partir de la ciencia del cristianismo, "devenir cristiano".

Para plantear el problema bajo esta forma y con esta energía, ha sido necesaria nada menos que la experiencia religiosa personal de Sören Kirkegaard, que, olvidada y descuidada por tanto tiempo, tanta influencia ejerce sobre el pensamiento filosófico y religioso de nuestro tiempo. Acaso haya que poner en lo más íntimo de esta experiencia el acto de humildad cristiana de un hombre tan humilde ante la verdad del cristianismo, que jamás osó llamarse cristiano del todo. Es cierto que toda su obra, tan diversa y misteriosa bajo tantos puntos de vista, está consagrada al servicio del cristianismo; mas, según nos dice él mismo, "esta consagración, que remonta a muy atrás, se proponía que, aunque yo no llegase jamás a ser cristiano, emplearía todo mi tiempo y todo mi celo para Dios, al menos para aclarar la naturaleza del cristianismo y el punto en que la confusión reina en la cristiandad" ([2]). Esta confusión es debida en gran par-

([2]) S. Kirkegaard, *Point de vue explicatif de mon œuvre,* trad. franc. P. H. Tisseau, 1940, p.75, nota 1.

te a Hegel; redúcese a creer que ser cristiano consiste en conocer el cristianismo; o que existe un sistema, una especulación o un saber, a partir del cual sea posible "hacerse o devenir cristiano".

El problema es planteado y discutido, con la profundidad y sobreabundancia que todos saben, en el *Post-Scriptum* de Kirkegaard ([3]). Desde el principio de esta inmensa meditación dialéctica, Kirkegaard vuelve a encontrar espontáneamente ciertas posiciones fundamentales del problema religioso que, ya de entrada, oblíganle a buscar la solución más allá de todo conocimiento objetivo. Habiendo oído decir que existe un bien supremo, la eterna beatitud, y que el cristianismo es la condición de ese bien, pregúntase cómo relacionarse con esta doctrina. Así volvemos directamente a ese fundamental eudemonismo, es decir a ese primado de la conquista de la felicidad, que dominaba ya toda la dialéctica religiosa de San Agustín. En efecto, para quien sabe que el cristianismo se propone hacer al hombre eternamente bienaventurado, es claro que la única actitud concebible es la de un infinito interés, o, como a menudo lo dice Kirkegaard, la de "una pasión infinita" del individuo hacia esa beatitud. Si siente esta pasión por ella, la beatitud viene a serle al menos posible; si no la ansía de ese modo, él mismo se excluye de ella. Añadamos a esto que, semejante en esto a San Bernardo, y marchando en consonancia con todos los que se han planteado en serio el problema de la salud, Kirkegaard no se pregunta aquí sobre el problema objetivo de la verdad del cristianismo, sino sobre el problema subjetivo de su propia salud. El asunto para él era de "cómo yo... puedo hacerme partícipe de la beatitud que promete el cristianismo". A lo que añade: "El problema no concierne sino a mí solo". Pues, ¿cómo uno de nosotros resolvería el problema para los demás? Si su solución debe ser la misma para una infinidad de hombres, habrá de ser resuelto una infinidad de veces aisladas ([4]).

¿Cómo podía el sistema de Hegel resolver este problema único, que requiere una pasión infinita por la felicidad —pasión por la cual prescribe el Evangelio que olvide el hombre a su padre y a su madre—? Tal es la cuestión que Kirkegaard se planteó y que resolvió por la negativa, pero trasla-

([3]) Sobre el lugar y sentido preciso de esta obra en el conjunto de los escritos de Kirkegaard, véase *op. cit.*, pp. 30, 60 y 76.

([4]) S. Kirkegaard, *Post-Scriptum aux miettes philosophiques*, trad. Paul Petit, París, Gallimard, 1941; pp. 9-10. Sobre el mundo cristiano, pp. 213-214, p. 271 y 273-283. La ética excluye la contemplación del mundo y de los hombres, p. 214.

dando la discusión a un extremo tal de profundidad que más allá del sistema de Hegel, llega a la noción de conocimiento objetivo en general. El problema, en efecto, consiste en saber si la busca infinitamente apasionada del conocimiento objetivo puede considerarse equivalente al conocimiento subjetivo. Mas pronto se echa de ver que no lo es. Por interesada que sea esa investigación, el conocimiento objetivo es desinteresado por definición. Una vez descubierto, a veces después de un trabajo infinito, ni siquiera es planteado el problema de su aprobación. Todo lo contrario acontece con el conocimiento subjetivo, que consiste precisamente en la apropiación de la verdad por el sujeto. Por apropiación, entendamos en este lugar la trasformación vital que realiza el sujeto en su esfuerzo por hacerse o devenir el objeto. En todo conocimiento de esta naturaleza, la oposición ordinaria del sujeto y del objeto queda abolida: "Objetivamente no se habla jamás sino de la cosa, subjetivamente háblase del sujeto y de la subjetividad, y he aquí que la subjetividad es la cosa" (5). Conocer subjetivamente es ser; el conocimiento subjetivo confúndese de esta manera, al fin, con la misma subjetividad. Tal conocimiento es pues esencialmente diferente de aquel otro, aislado y puramente especulativo, que consiste en reflejar lo que el sujeto no es. Cuanto más penetra uno en el conocimiento subjetivo, más abandona el sujeto el conocimiento objetivo. Estos dos modos de conocimiento no son distintos o complementarios, sino irreductiblemente opuestos.

Esta dialéctica no alcanza su verdadero sentido sino en relación con el solo problema que preocupa seriamente a Kirkegaard: el problema religioso. Planteada en términos concretos, la cuestión que discute es sencillamente saber si es posible conocer el cristianismo sin ser uno cristiano. Es posible en efecto, cosa que Kirkegaard no niega, que haya objetos tan esencialmente extraños al sujeto cognoscente, que su conocimiento pueda y deba ser pura y principalmente objetivo; mas también es posible que ciertos objetos de conocimiento no puedan ser sino subjetivamente conocidos. El cristianismo es de estos últimos, y con más razón que ninguno. Efectivamente, el cristianismo es esencialmente subjetividad, interiorización que, como queda dicho, consiste en el apasionado interés del sujeto por su propia beatitud eterna (6). Si este apasionado interés existe, el cristianismo está ahí, y el sujeto que lo siente en sí puede conocerlo al conocerse;

(5) *Op. cit.*, p. 84.
(6) *Op. cit.*, p. 50, nota 1.

mejor dicho, pues que la verdad consiste aquí en la misma apropiación, la experiencia directa que de ella posee constituirá su conocimiento subjetivo del cristianismo; mas si ese apasionado interés está ausente, como él es el que constituye el cristianismo, ningún conocimiento de éste será posible, porque el cristianismo mismo está ausente. Se podrá objetar que aun en este caso será posible tener un conocimiento objetivo al menos; pero la objeción se desvanece, porque es imposible conocer objetivamente una cosa que por su misma esencia es pura subjetividad. "Cuando se trata de una observación para la cual el observador debe hallarse en un estado determinado, es evidente que si no se halla en ese estado, nada podrá conocer" (7). La religión nos coloca pues en presencia de un caso de todo o de nada, y en función de este caso extremo es cómo Kirkegaard planteó el problema de la relación del conocimiento con la existencia. No es que haya ignorado los otros casos en que se plantea idéntico problema. El amor, por ejemplo, y generalmente hablando todo lo que se refiere al orden ético, llevaría a una conclusión semejante; pero no se comprendería bien el sentido que ella tiene en su pensamiento, con su profundidad y sus límites propiamente kirkegaardianos, si se echa en olvido lo que ante todo significa para él: no consentir en dejar a la existencia cristiana disolverse en especulación.

De esta fuente religiosa saca toda su fuerza el pensamiento de Kirkegaard; mas igualmente el haber planteado la cuestión bajo esta forma ética y completamente personal es la razón de que nunca supo separar el problema de la existencia del de su existencia cristiana para llegar al plano de la ontología propiamente dicha. Es que ni lo quería siquiera, y sólo el intentarlo le hubiera parecido absurdo. Y sin embargo no es verdad que lo sea. El problema capital a que conduce toda reflexión filosófica sobre su doctrina, es precisamente saber si no es posible reconocer los derechos de la existencia sin negar los de la ontología; pero el problema más concreto que inmediatamente plantea la sola observación de sus indagaciones es saber si es posible llegar a pensar el ser a partir de la sola existencia del sujeto religioso.

No está fuera de lugar plantearse esta cuestión a propósito de Kirkegaard, porque, si la fuerza que mueve su pensamiento es esencialmente religiosa, la doctrina a que se opone, el hegelianismo, es mucho más que una filosofía de la religión. El mismo Hegel la quiso como un sistema aca-

(7) *Op. cit.*, p. 34.

bado en que la religión iría incluida en el lugar que le corresponde en el conjunto de lo real. Para criticar esta inclusión de la religión en el sistema, Kirkegaard debió oponerse a la noción misma de sistema y señalarle sus límites. Y por esa razón su obra que, por su primer destino, debía influir sobre la historia de la teología moderna, llegó a ser el punto de partida de un importante movimiento filosófico cuya fecundidad todavía no se ha agotado. Hay influencias de Kirkegaard en el teólogo Karl Barth, así como en el filósofo Heidegger. Vamos a fijar nuestra atención en Kirkegaard como filósofo.

Su crítica del hegelianismo como sistema descansa en un principio simple, pero cuyo alcance es inmenso, porque tiene aplicación contra todo sistema en general. Este principio es que "es posible un sistema lógico, pero nunca un sistema de la existencia" ([8]). Seguramente que no es posible afirmar que el mismo Hegel no haya sentido la fundamental importancia de la existencia. Al contrario, vémoslo reaccionar contra el logicismo abstracto y estático de Wolff, reemplazándolo con una dialéctica constructiva que encerraba en sí el principio de su propio movimiento. Y es evidente que, desde el momento que una doctrina se abre al movimiento, acepta la existencia. No obstante, inmediatamente se plantea una cuestión: ¿podemos aceptar la existencia sin renunciar antes a la lógica? O en otros términos, ¿podemos poner el movimiento como base de la lógica, "siendo así que la lógica no puede explicar el movimiento"? ([9]). A la cuestión planteada así, no es posible responder sino con la negativa. Mas admitir que la existencia escape a la lógica es admitir que se niega a dejarse encerrar en un sistema. Sin duda que un sistema de la existencia no es imposible de suyo; pero si existe alguno, nosotros lo desconocemos: "La existencia misma es un sistema para Dios, pero no puede serlo para un espíritu existente. Ser un sistema y ser cerrado son la misma cosa; mas la existencia es justamente todo lo contrario. Desde el punto de vista abstracto, sistema y existencia no pueden ser pensados juntos, porque el pensamiento sistemático, para pensar la existencia, debe pensarla como abolida, y en consecuencia no como existencia. La existencia es lo que sirve de intervalo, lo que tiene a las cosas separadas; lo sistemático es el cierre, la perfecta juntura" ([10]). Está pues uno cierto de hacer saltar todo sistema, cada vez que se pretenda forzarlo a aceptar al existente.

([8]) *Op. cit.*, p. 72.
([9]) *Op. cit.*, p. 73.
([10]) *Op. cit.*, p. 79

Bien que el pensamiento de Kirkegaard se niegue a encerrarse en un sistema, está dominado por ciertos temas conductores sobre los cuales se regula constantemente. Uno de los más importantes, acaso el más importante de todos, es precisamente el de la inconcebilidad de la existencia bajo las formas particulares del movimiento y del tiempo. Que el movimiento y el tiempo sean en cierto modo concebibles, es cosa que no tiene duda, con tal que se trate de un movimiento realizado y de un tiempo pasado. En cuanto realizados y pasados, el movimiento y el tiempo pasan a ser cosas finitas, hechas, salidas de la existencia y entradas en la eternidad. A partir de este momento asimismo, movimiento y tiempo caen bajo el conocimiento objetivo y son aptos para entrar en un sistema, pero sólo entran después de dejar la existencia afuera. No hay sistema sino de aquello que, o bien no es naturalmente capaz de existencia, o bien, siendo capaz de ella, ha dejado ya de existir.

Si sólo consideramos la síntesis universal construida por Hegel y sus discípulos, nada permite suponer la presencia de esta dificultad, porque no cesan de hablar de movimiento y de existencia, si bien es cierto que su filosofía se presentaría más bien como un sistema acabado de la existencia en movimiento. Mas puédese uno preguntar si de la existencia guardan otra cosa que el nombre. Kirkegaard se glorió siempre de tener el sentido de lo cómico, que consideraba como inseparable del sentido de la existencia; y bien que el suyo sea a veces un poco forzado, hizo de él un feliz empleo contra el curioso contraste que presentan siempre, no sólo en Hegel, sino en todo idealista, el filósofo y el hombre. Generalmente son profesores, que enseñan un universo y en otro cobran su sueldo. El reproche que se les puede hacer no es sino una crítica *ad hominem*, sin valor a sus ojos y que se creen con derecho a despreciar, ya que precisamente hacen abstracción de la existencia concreta. En cambio, esa crítica es enteramente legítima y tiene toda su fuerza en boca de un pensador como Kirkegaard, para quien la existencia concreta es a la vez realidad y verdad. Kirkegaard no solamente señaló lo cómico de estos filósofos, en quienes el agudo sentido de sus intereses desmiente tan a menudo su indiferencia especulativa respecto de lo concreto, sino que también denunció el escándalo de un divorcio que se va extendiendo entre los hombres y las obras, es decir entre la filosofía como saber y la filosofía como sabiduría. En Grecia, al menos tal como Kirkegaard se la representa, no se contentaba un artista con producir obras de arte, sino que buscaba ser

una de ellas. Y lo mismo un filósofo. Sócrates no *tenía* una filosofía, sino que la *era*, ¿No es en cambio sorprendente que el pensamiento, que en nuestros días se presenta como el soberano bien, no proteste contra el hecho de que el pensador no exista verdaderamente como hombre? El divorcio entre ser pensador y ser hombre, que debería estar reducido a un mínimum, jamás ha sido tan frecuente como lo es hoy.

Esta crítica podrá parecer arbitraria y, como lo hemos reconocido, el hegeliano no la juzgará sin duda digna de ser tenida en cuenta; ¿pero tiene en serio derecho a no darle oídos? Kirkegaard no lo cree así, porque su doctrina descansa en este hecho, que es real aun para un hegeliano: por abstracto que sea su pensamiento, el pensador abstracto existe. Es verdad que como pensamiento abstracto no está obligado a tomar este hecho en consideración. No sólo no está obligado a hacerlo así, sino que ni siquiera lo puede, porque un pensamiento es abstracto justamente en la medida en que hace abstracción de la existencia. Si habla de ella, hácelo elevándola por necesidad al nivel de la existencia abstracta en general, en que queda completamente perdido de vista el sujeto concretamente existente. Por ejemplo, presentemos a uno de estos filósofos el problema de la inmortalidad del alma; luego le oiremos hablar de la inmortalidad en general e identificar esta inmortalidad con la eternidad, que está precisamente en el plano del pensamiento abstracto y del *sub specie aeterni*. En cuanto a saber si yo, que existo, soy inmortal, este filósofo no se preocupa, ni tiene medio alguno de hablar de eso. Sin embargo, él también existe, y el problema fundamental de la filosofía consiste precisamente, no en eliminar la existencia en provecho de la idealidad del pensamiento, sino en pensar la síntesis de ambas. Lo que hay de extraño en el pensador abstracto, y lo que fundamenta filosóficamente las críticas personales que se le dirigen, es que su pensamiento se niega a tomar posición frente a este hecho, fundamental, de que existe. De ahí lo cómico de este ser doble: "por una parte, un ser fantástico que vive en la pura abstracción, y por la otra con frecuencia una triste figura de profesor que es puesto a un lado por este ser abstracto, como se pone el bastón en un rincón" (11).

Pensar la idealidad en la existencia, esta fórmula del fin hacia el que Kirkegaard se dirigió con la pasión que todos conocemos, ¿no podría designar también el fin que se han propuesto más o menos explícitamente todas las grandes empre-

(11) *Post-Scriptum*, pp. 201-202.

sas metafísicas? El mismo Hegel, como lo hemos dicho ya, opúsose vivamente a lo que consideraba como una manera puramente abstracta, y por consiguiente vacía, de concebir la dialéctica. A las abstracciones del entendimiento wolfiano, opuso de continuo las actividades concretas mediante las cuales el Espíritu construye lo real sobrepasando constantemente la contradicción. Kirkegaard no dejó de comprenderlo, pero no se dejó convencer por las pretensiones de esta dialéctica. Hegel veía una gran señal del genio metafísico de la lengua alemana, en el hecho de que el mismo verbo, *aufheben*, significa "suprimir" o "conservar". Kirkegaard no comparte esta admiración por la aptitud de un término para designar lo contrario de lo que significa. Sobre todo, no cree que lo abstracto se trasforme en concreto por el solo hecho de que se lo piense como contradictorio. De lo contradictorio abstracto queda algo abstracto. La dialéctica de Hegel no es otra cosa; y la mejor prueba de ello es que no pudo concebir otro sucedáneo de lo concreto, del movimiento y de la existencia, sino esta propiedad, que es inseparable de lo abstracto hasta serle coesencial: la aptitud a la contradicción. Introducir la existencia en una lógica, no es quizás existencializar la lógica, sino que es infaliblemente logicizar la existencia, es decir suprimirla. A juzgar el hegelianismo desde afuera, cosa que tiene uno derecho de hacer si la existencia, que es el mismo real, es dejada fuera por el hegelianismo, diríase que todo este artificio de pasajes y de excesos no es sino una comedia; pero sería error querer batir a Hegel en su propio terreno pretendiendo imponerle la elección entre dos alternativas que él sobrepasa con tanta habilidad. Ahí es propiamente invencible, precisamente porque habiéndose instalado definitivamente en la lógica y en la abstracción, muévese libremente por encima de todas las contradicciones. En el pensamiento puro y en el ser puro, considerados *sub specie aeterni*, todo es simultáneamente dado a la vez, no hay lugar para ningún "o bien o bien", y la abstracción echa fuera a la contradicción. El error de Hegel es completamente diferente. Consiste en haber creído vencer a lo abstracto al vencer a la contradicción, siendo así que no se sobreponía tan fácilmente a la contradicción sino porque ésta no puede existir en lo abstracto. Debía elevarse hasta lo más alto de la abstracción para hacerse la ilusión de salir de ella. Porque siendo la existencia esta contradicción íntima que va encerrada en todo esfuerzo infinito, no es posible que consista en suprimir las alternativas; sino que se la suprime a ella, al suprimir a aquéllas ([12]).

([12]) *Op. cit.*, pp. 203-204.

Esta crítica del hegelianismo introdúcenos en lo que sin exageración puede considerarse como la mayor contribución de Kirkegaard al bien común de la filosofía primera. Hay muchas maneras de servirle y las más ambiciosas no son precisamente las más útiles. El mérito de Kirkegaard consistió primero en decir algo original, y en haberlo dicho con tal tono y tal acento que no va a ser posible olvidarlo nunca. La lección que siempre irá unida a su nombre, es que una ontología completa no puede ni concebir la existencia como tal, ni eliminarla. Digamos además que lo que hay de auténtica profundidad en Kirkegaard no se comprendería sin lo que había de auténtica grandeza en el error hegeliano que quiso destruir. Tan apasionada reivindicación de los derechos del existente apenas era posible sin que primero hubiera sido llevada hasta el fin la experiencia de gran estilo intentada por Hegel para incluirla en los cuadros del pensamiento lógico. Entre Hegel y Kirkegaard, Hegel es el verdadero filósofo, pero Kirkegaard es el profeta; y los filósofos que vengan después no olvidarán fácilmente su mensaje: "Con la existencia sucede como con el movimiento: no es fácil tratar de ella. Si pienso en ellas, las destruyo, y así dejo de pensarlas. De modo que parecería exacto decir que hay alguna cosa que no se deja pensar: la existencia. Mas en tal caso queda esta dificultad: que por el hecho de que el que piensa existe, la existencia hállase puesta al mismo tiempo que el pensamiento" ([13]). Una filosofía que no renuncia al título de sabiduría debería ocupar a la vez estos dos planos, el de la abstracción y el de la realidad.

Mas tal sabiduría se buscaría en vano en el mismo Kirkegaard, y como los que han entrado tras él en el dédalo de la ontología parecen haber desesperado de construirla, puede uno preguntarse qué es lo que todavía faltaba a esta posición de la cuestión. Quizás no sea injusto reprocharle no haber penetrado lo suficientemente adentro del problema, para poder salir de él. Es una desgracia que con frecuencia se echa de ver en el curso de la historia de la filosofía —y también en la historia de las ciencias— el que uno no se purga jamás lo suficiente de los errores que se echa en cara a los demás. En el mismo momento en que Kirkegaard pretendía restablecer la existencia en la plenitud de sus derechos, y en la esperanza de salir adelante en ese terreno, estaba reconstituyendo una dualidad análoga a aquellas en que había vivido el pensamiento de Hegel, la de lo abstrato y la del sujeto exis-

([13]) *Op. cit.*, p. 206.

tente. Que su síntesis tenga realización de derecho y de hecho, en el ser divino, afírmalo Kirkegaard muchas veces: Dios parece ser para él la unidad de lo eterno y de lo existente. Que su coexistencia esté de hecho realizada en el hombre, esto no cesa él de decirlo, pues para él los problemas plantéanse justo en su punto de contacto. No obstante, esta coexistencia sigue siendo para él una paradoja, precisamente porque lo abstrato y lo existente opónense en su espíritu, y hasta se excluyen en el plano de la especulación pura, ya que uno de ellos defínese siempre en su pensamiento como siendo lo que el otro no es. Tales oposiciones son ordinariamente el hecho del pensamiento abstracto, y así se puede uno preguntar si, en el momento en que Kirkegaard se oponía apasionadamente a toda confusión entre la abstracción y la existencia, no habrá él tratado acaso al existente como a una nueva abstracción, cuya esencia exigiría que hiciera abstracción de toda abstracción.

Volvamos al punto de partida de esta noética. Kirkegaard comprendió, y no se cansó de repetirlo, que el único conocimiento real es el que directamente se refiere a la existencia. Pero ¿qué se ha de entender aquí por conocimiento real? No se lo ha de concebir, a la manera del realismo clásico, como la identidad abstracta del entendimiento y lo real. ¿Por qué? Porque el conocimiento, concebido así como una reduplicación abstracta de lo que el ser empírico es en la realidad concreta, no pasa de ser una abstracción. Supongamos que esta réplica abstracta de lo concreto sea su fiel imagen, o, acaso mejor, la trascripción correcta; nunca pasará de ser una abstracción. Porque la suponemos correcta, es verdadera; más esta verdad nada tiene de real, pues ya por definición es una abstracción. Kirkegaard no interpretó, pues, el realismo clásico como fundado en la interacción de un sujeto que conoce y de un objeto conocido, ambos concretos y ambos existentes. Ni se pregunta si la intususcepción del objeto por el sujeto, con la adecuación que supone, no es igualmente algo existente. No reteniendo de esta doctrina sino lo que sus adversarios, y (triste es decirlo) lo que a veces retienen sus mismos defensores, redúcela a la noción simplista de la verdad-copia, en la que el pensamiento conténtase con fotografiar exteriormente un objeto del cual, por no conocer sino las fotografías, jamás podrá saber, a no ser que tome a ese mismo sujeto por una fotografía, si las vistas que de él tomó corresponden a la realidad. De la *adaequatio intellectus et rei*, así concebida, puédese decir que "la fórmula es una tautología, es decir que el pensamiento y

el ser significan una sola y misma cosa, y que el acuerdo de que se trata no es sino el acuerdo de la identidad abstracta consigo misma" [14]. Puesto que se le ha dejado fuera, ya desde el principio, la existencia concreta, el ser de la verdad así obtenido no es sino el del mismo pensamiento abstracto. Si de esta verdad se dice que *es*, repítese simplemente lo que ella es, la forma abstracta de la verdad.

Kirkegaard era un espíritu demasiado penetrante para inclinarse por esta primera aproximación que tan poca consistencia tiene. Sin haber llevado su crítica hasta el fondo de un realismo existencial que parece haber ignorado, y que, de haberlo conocido hubiera sido su mayor adversario, se dió cuenta al menos de que, aun en el realismo abstracto que criticaba, el conocimiento pretende referirse realmente, no al pensamiento mismo, sino a algo real que es precisamente su objeto. No solamente lo vió, sino que expresamente lo declaró; y precisamente al enfrentarse con esta tesis es cuando encontró las fórmulas decisivas de su noética. A decir verdad, trátase ahí menos de una crítica propiamente dicha, que de un "no" puesto por Kirkegaard como el simple anverso de su propio "sí". Y aquí tocamos a la fundamental opción de su doctrina, porque lo que él opone a esta concepción de la verdad, es que, de cualquier modo que se pretenda justificarla, ella la define de una manera objetiva, es decir como fundada en una relación del sujeto al objeto. Lo que ella considera como la última justificación de todo conocimiento verdadero: el hecho de referirse a algo real, es precisamente lo que la descalifica a los ojos de Kirkegaard. El objeto que aquí se introduce para fundar el conocimiento verdadero es precisamente lo que le impide llegar a la verdad, porque si ella es objetiva, el conocimiento es abstracto, y deja en consecuencia escapar la existencia, que es justamente lo que había que sujetar bien para que hubiera verdad.

Plantear así el problema equivale a excluir de antemano toda posibilidad de captar una existencia que sea la de un *objeto;* y pues las nociones de objeto y de existencia son mutuamente exclusivas, síguese que la única existencia inteligible sea la del sujeto. Dejemos aquí de lado, como parece haberlo hecho el mismo Kirkegaard, la cuestión de saber si el sujeto en el que piensa es el hombre o simplemente el espíritu. Admitamos que sea el espíritu. Tal doctrina se ve en este caso aun más necesariamente forzada a resolver el problema del co-

(14) *Op. cit.*, p. 126.

nocimiento según las exigencias del subjetivismo más estricto. En efecto, los únicos conocimientos reales son los que se refieren al sujeto real como existente. Pero sabemos ya que para Kirkegaard el sujeto existente es un ser situado en el tiempo, y cuya existencia, en el caso, menos frecuente de lo que se cree, en que la posee, consiste en su infinita pasión de la beatitud. Síguese, pues, de ahí que, "sólo el conocimiento ético y ético-religioso es un conocimiento real", porque "todo conocimiento ético y ético-religioso se refiere esencialmente al hecho de que el sujeto cognoscente existe" ([15]). De esta tesis síguense dos consecuencias principales. Primero, el sujetivismo al que se adhiere Kirkegaard es necesariamente de naturaleza ético-religiosa. Volvemos, pues, a encontrar, rodeada de todo lo que puede suponer de justificaciones teóricas, la decisión propiamente Kirkegaardiana que hemos notado desde el principio. Luego llegamos aquí a una noética que merece eminentemente el título de existencial, porque en vez de concebir la verdad como una captación de la existencia, hace de la existencia la verdad. Puédese, pues, decir que la misma verdad es existencializada, porque siendo real sólo la existencia, ella sola es verdadera. No es *lo que* el sujeto sabe de su objeto, lo que hace la verdad del conocimiento, sino el *cómo* según el cual conoce. Admitamos por ejemplo que se trata del conocimiento de Dios. Objetivamente hablando, lo que importa es qué es lo que se ha de pensar de Dios, para que sea el verdadero Dios; mas un filósofo y aun un teólogo pueden ir desenvolviendo indefinidamente el hilo de sus conocimientos sobre Dios sin acercarse lo más mínimo al conocimiento de él. Subjetivamente hablando, es decir hablando en verdad, el conocimiento de Dios aparece en el momento en que el sujeto que conoce se refiere a su objeto, de tal modo que esta relación sea verdaderamente una relación a Dios. De este segundo punto de vista, que es el verdadero, puédese muy bien decir que el conocimiento objetivo carece de importancia; mas también se echa de ver cómo se realiza entonces en el sujeto la identificación de lo real, de lo verdadero y de lo existente: "Cuando se anda tras la verdad de una manera objetiva, reflexiónase objetivamente sobre la verdad como sobre un objeto al que se refiere el sujeto cognoscente. No se reflexiona sobre la relación, sino sobre el hecho de que es la ver-

([15]) *Op. cit.*, 131. Ponemos conocimiento "real" por conocimiento "esencial" que está en la traducción, a fin de evitar la anfibología de este último término, ya que la esencia connota con frecuencia la noción de abstracción que Kirkegaard quiere precisamente eliminar.

dad, lo verdadero, a lo que uno se refiere. Cuando aquello a lo que uno se refiere es la verdad, lo verdadero, entonces el sujeto es la verdad" ([16]).

Si Kirkegaard merece y merecerá siempre que se le estudie, es que, como todo pensador de altura, toca aquí ante nuestra vista una posición pura, es decir un *nec plus ultra* en una línea especulativa definida. De ese modo es cómo tales pensadores actúan sobre el espíritu de los que les siguen, y el modo de realizarse esta acción es muy a propósito para poner en evidencia el auténtico sentido del mensaje legado por el maestro a sus discípulos. En una doctrina en la que "el cómo de la verdad es precisamente la verdad" ([17]), hay sin duda lugar para la más intensa de las vías espirituales y, empleando el lenguaje de Kirkegaard, la subjetividad ético-religiosa puede en ella desenvolverse a sus anchas. En ella está como en su propia casa, y con pleno derecho. El pensador no deja en tal caso de tener su parecido con esos héroes de la vida interior, que tanto abundan en la edad media, para quienes el conocimiento es ascesis pura. Sólo que esos héroes de la vida cristiana podían desinteresarse tanto más libremente de toda especulación "objetiva" sobre Dios, cuanto ese género de conocimiento era en ellos regulado por la aceptación de un conjunto de dogmas que estaban sobre toda discusión. Érales dado vacar a "realizar" su fe, porque poseían una fe. En Kirkegaard, en cambio, la fe debe desligarse necesariamente de toda relación a un objeto definido, porque no puede consistir sino en el "cómo" de esa misma relación. Sin duda, tiene un objeto, pero, precisamente como fe, es radical y esencialmente independiente de él.

Importa comprobar esto, porque por ahí somos conducidos a ver que el existencialismo Kirkegaardiano del sujeto no escapa a la necesidad común de poner esencias; ese existencialismo crea simplemente otras nuevas, y de ellas puede decirse que se retraen de la manera más huraña, encerrándose en su pureza esencial.

La "fe pura" del existencialismo subjetivo es una de estas esencias y la historia del pensamiento religioso no conoce otra cosa que se niegue más decididamente a cualquier participación. Es que para participar seríale necesario comprometerse y, como fe pura, destruirse. Una fe que se quiere pura, no puede ser otra cosa que fe. Excluye, en conse-

([16]) *Op. cit.* pp. 131-132.
([17]) *Op. cit.*, p. 216.

cuencia, no sólo la certeza racional respecto de su objeto, que toda teología de la fe concede necesariamente, sino hasta la menor huella de un "saber" cualquiera, cuya mezcla la mancharía con una impureza fatal a su esencia. La ironía de Kirkegaard dióse libre curso contra los teólogos, hegelianos o cualesquiera otros, que cultivaban en su tiempo lo que ellos llamaban la "teología sabia". Estos eruditos entienden primero "confirmar su fe", estableciendo desde el punto de vista histórico y crítico, con la autenticidad e integridad de los escritos canónicos del Antiguo y el Nuevo Testamento, la credibilidad de sus autores. Nada más natural que esta sabia filología, si se la toma como ciencia; pero no se trata de ella, sino de una pretendida "sabia teología", es decir de la teología que parece esperar que de toda esta ciencia pueda resultar algo que se refiera a la fe. Mas eso es imposible; porque, primero, ningún conocimiento histórico sería capaz de alcanzar aquella absoluta certeza sin la cual no hay acto de fe digno de este nombre ([18]); pero sobre todo, aun cuando se estableciera sin sombra de duda la autenticidad y la credibilidad de los libros sagrados, no se llegaría por ahí sino a un saber objetivo semejante al de la ciencia, directamente opuesto a esa apasionada y personalísima decisión que implica la fe.

Esta es por lo demás la razón por la que el problema no cambia de naturaleza, cualquiera que sea el género de saber al cual se acude para hacer la fe más creíble, o simplemente menos increíble, a los ojos del incrédulo. Al querer argumentar en su propio terreno, pónesele el triunfo en la mano. Porque si se evita este error, el incrédulo nada puede contra la fe. Aunque hubiera probado por su parte, no que los libros sagrados no son inspirados, porque esto sólo depende de la fe, sino que ninguno de ellos es auténtico, no por eso escaparía a la responsabilidad de no ser creyente, pues basta que Cristo haya vivido para que se deba creer en él. Al contrario, aun cuando se hubiera confirmado y demostrado por todas las razones imaginables la necesidad de creer en él, estaríase más lejos que nunca de la fe, porque no siempre tendría uno pruebas, y si se tuvieran pruebas se estaría aun más lejos de la fe, porque al aceptar las pruebas se renunciaría a la fe. Poco importa que se haya procedido histórica o filosóficamente. Tampoco importa más que

([18]) Es un punto esencial en la doctrina de Kirkegaard, que todo saber o todo conocimiento histórico es, "en su máximum, una aproximación, aun en lo que concierne al propio saber del individuo sobre su propia actividad exterior histórica." *Op. cit.*, pp. 388-389.

se consiga hacer la fe un poco más creíble, muy creíble o infinitamente creíble; el incrédulo que exige una prueba sabe muy bien que no se le dará; pero el creyente que pretende darla, acaba por creer que la da. En este preciso momento, está perdido; su propia fe acaba de hundirse en lo impersonal de la objetividad.

Nada mejor para dar a entender cómo la dialéctica kirkegaardiana maneja las esencias. Porque ya no se trata aquí sino de dos de las más intransigentes entre sí: la Prueba y la Fe. ¿Cómo poner de acuerdo a estas eternas irreconciliables? "¿En provecho de quién se da la prueba? La fe no tiene necesidad de ella, y aun la debe mirar como a enemiga" ([19]). Nada más justo; pero mientras Kirkegaard cree combatir rectamente para defender los derechos de la existencia, no cae en la cuenta de que insensiblemente se ha remontado hasta el cielo de las Ideas platónicas, y de que las entidades que con tanta pasión enfrenta no son sino abstracciones realizadas. A la vez que presenta la Prueba como excluyendo a la Fe y a la Fe evitando todo contacto con la Prueba, olvida que la Prueba no existe ni tampoco la Fe. Lo que existe es ése que Kirkegaard llama, con una ironía que se vuelve contra él mismo, el pobre diablo de orador eclesiástico que nos presenta en repetidas pruebas, "el pobre diablo de pastor". Llamémosle más simplemente aun el pobre diablo del *creyente*. ¡Kirkegaard le reprocha el "confundir las categorías"! Confesemos que lo cómico no está únicamente de su lado; porque ¿qué existente, si cree, no confunde, en la unidad de su existir estas dos categorías y aun otras más? Por triste figura que haga entre las dos categorías de la Fe pura y de la Prueba pura, el pobre diablo de creyente tiene siempre sobre ellas una ventaja, que debería dominar en toda doctrina de la existencia, y es que existe; y el mismo Kirkegaard, cuando sale de la dialéctica para volver a su propia realidad concreta, no escapa más que otro cualquiera de esta inexorable ley, que es la impureza metafísica del existente finito. Poco le importa, nos dice, que los libros sagrados no sean obra de los autores a los que se atribuyen, con tal que estos autores hayan vivido y haya vivido Cristo ([20]). Pero esto, ¿cómo lo sabe él? Si lo sabe, y si es preciso que lo sepa, ¡qué terrible inyección de saber en la misma raíz de la fe! Si no lo sabe, en cambio, ¿habrá que admitir que aun cuando fuera objetivamente verdad que Cristo no haya existido ja-

([19]) *Op. cit.*, p. 19.
([20]) *Op. cit.*, ibid.

más, se sentiría el creyente más libre que nunca de abrazar apasionadamente por la fe la promesa de felicidad eterna de la que es sustancia la persona misma de Cristo? Parece, como lo veremos más adelante, que Kirkegaard identificó la fe cristiana con el interés apasionado del creyente por la existencia de Cristo; pero en esta pasional adhesión al Hombre Dios ¿no habrá que saber al menos que existió el hombre, para creer que fué Dios? No es posible ni fundar la fe en la historia sola, ni concebirla sin ella; y la historia es conocimiento. La verdad, menos dialéctica y más compleja a la vez, no se encuentra sino en la unidad existencial del sujeto que cree y sabe a la vez; creyendo, a causa de lo que sabe, más de lo que sabe; y sabiendo, a causa de lo que cree, que el conocimiento se extiende más allá de lo que puede saber. El más humilde de los creyentes sabe algo de lo que cree, y el más sabio de los teólogos, sobre todo si es santo, no pasa de ser el más pobre diablo entre los pobres diablos de los creyentes. ¿Quién no recuerda el triste juicio de Santo Tomás sobre la Suma teológica: "Todo esto me parece paja"? La Prueba excluye la Fe, pero el creyente no es una categoría, sino un hombre. Y el hombre está hecho de tal manera que nada puede creer de lo que no sabe; y Cristo es tal que no se sabe cosa de él sin saber que se debe creer aun más. Sabemos que habló, y creemos que su palabra es palabra de Dios.

El valor de la teología de Kirkegaard no lo discutimos aquí; es ese un problema que discutirán los teólogos ([21]). En cambio, el problema de su estructura interesa al filósofo porque el mismo Kirkegaard unió el problema de la existencia al de la fe. Reveladora es esta solución de las profundas tendencias de su pensamiento, porque, piense lo que piense él mismo, implica la reducción previa de los datos concretos del problema a la antinomia de dos términos abstractos. De ahí los continuos saltos a los extremos que caracterizan a esta pretendida dialéctica de lo concreto. ¿Puede uno conocer el cristianismo sin creer en él? Sí; y también creer en él sin conocerlo. Así lo quiere al menos la dialéctica, sea lo que sea de la realidad. Un hombre existente, "que pregunta, en consideración a la existencia, qué es el cristianismo", ¿debe "consagrar toda su vida a considerarlo"? No, "porque ¿cuándo, en tal caso, existiría en él?" ([22]). El observador ingenuo de lo real respondería sin duda que cierta manera de

([21]) La discusión continuaría entre el que Kirkegaard llama "el religioso A" y "el religioso-paradójico". *Op. cit.*, p. 386.
([22]) *Op. cit.*, p. 249.

considerar el cristianismo es tal que existe uno en él mientras se lo está considerando. Es la del *intelligo ut credam* y del *credo ut intelligam*. Lo que hace caduca tal respuesta a los ojos de Kirkegaard es que la consideración en sí excluye a la Existencia en sí, y que sólo de eso trata. Objetar a Kirkegaard que una fe pura de todo saber es imposible, es exponerse a la fulminante réplica de que una fe que no esté limpia de todo saber es una contradicción en los términos, porque la fe no es en modo alguno conocimiento, sino existencia. Creer en Cristo es *ser* cristiano. Sobre este punto las fórmulas antinómicas de Kirkegaard son numerosas y enérgicas: "la fe exige renunciar al propio entendimiento"; "el cristianismo es lo contrario de la especulación"; sin duda puédese decir, y se dice acaso, que el cristianismo es una doctrina, pero no es una doctrina filosófica que se haya de entender especulativamente, sino una doctrina que pide ser realizada en la existencia y de la que esta realización es la comprensión misma: "Si el cristianismo fuera una doctrina" en el sentido corriente de la palabra, "no podría constituir *eo ipso* la antítesis de la especulación" ([23]). Saber si esta manera de hablar respeta la posibilidad de una teología que forme parte integrante de la existencia cristiana concreta, dejaremos a los teólogos que lo resuelvan; pero impórtanos mucho saber si es posible todavía, partiendo de ahí, llegar a una ontología, porque la tentativa ha sido ya realizada muchas veces desde el tiempo de Kirkegaard, y ha sido rica en enseñanzas, en el mismo Kirkegaard, acerca de la verdadera naturaleza del problema del existir.

No es cosa fácil obtener de Kirkegaard indicaciones específicamente filosóficas y precisas acerca de lo que él llama la existencia. No hay por qué reprocharle esta discreción, ya que su interés personal lo llevaba en otra dirección, que es la de la existencia propiamente religiosa. Importa, no obstante, entresacar de sus textos lo poco que dijo de la cuestión, porque por ese camino su pensamiento personal pudo hacerse filosóficamente muy fecundo. Todo sucede como si, para él, ciertos compromisos especulativos hubieran sido tomados de manera implícita; y trátase de saber qué límites imponen a la ontología. Ahora bien, lo que primero puede uno preguntarse a este respecto es si Kirkegaard concibió alguna vez la existencia concreta a la manera de lo que nosotros hemos llamado, en este libro, el acto de existir.

Hay por qué dudar de ello. Todo sucede más bien en él

([23]) *Op. cit.*, p. 254; pp. 255, 255-256.

como si la noción de existencia encontrara ahí espontáneamente su sentido antiguo, común, y por lo demás legítimo en su orden, de *ex-sistentia*, es decir del ser que viene después de otra cosa y a partir de algo que no es él. La existencia así concebida significa no tanto el acto en virtud del cual el ser es, cuanto una condición particular de existir. Es ella el modo empíricamente conocido del ser. La existencia es en tal caso ese rompimiento ontológico, que incesantemente se presenta e incesantemente es sobrepasado, que separa y junta continuamente el ser a sí mismo, al menos mientras triunfa de la nada. No es posible, pues, describir la existencia sin introducir inmediatamente las nociones de instante, de tiempo y de cambio. Lo que existe es lo que *está* en el tiempo, dura y cambia. Lo que se designa con el nombre de existencia es, pues, de hecho, no el acto de existir que se pondría como la raíz del ser, sino más bien una de las variedades o modalidades del ser. Lo existente es pues aquello de lo que el ser se va desgranando, por decirlo así, momento tras momento. En este sentido, que se puede decir invariable en Kirkegaard, la existencia opónese a la eternidad y lo existente se opone a lo eterno. "Dios no existe, sino que es eterno" ([24]). Para una ontología que se inspira en este axioma la existencia no es precisamente la cumbre de la realidad.

Esta existencia así concebida, ¿a qué podemos atribuirla? Si se trata de la existencia concebida de manera objetiva y abstracta, podemos atribuirla a seres numerosos y variados, mas entonces no se trata sino de un conocimiento del ser en general; y como ella hace abstracción, por su misma generalidad, de la realidad concreta del ser en cuestión, cáptalo a título de simple posible. Si la existencia de que se trata es la existencia real, no hay más que una que podamos captar en su misma realidad, de modo distinto que a través de un saber objetivante, y es la nuestra. Kirkegaard repítelo continuamente: "Todo saber sobre la realidad es posibilidad: la única realidad de la que un ser existente no se limita a tener conocimiento abstracto es la suya propia, que existe; y esta realidad constituye su interés absoluto ([25]). Podríamos aquí creer haber vuelto al *Cogito* de Descartes, pero eso sería un error. Estamos lo más lejos posible de él; porque no es cierto que si pienso, soy. Al contrario, pensar es hacer abstracción de la existencia, tanto que conseguir absoluta-

([24]) *Op. cit.*, p. 222.
([25]) *Op. cit.*, p. 211.

mente pensar sería cesar de existir. Es cierto que yo soy pensante, y que sé con evidencia que así es; pero yo capto mi pensamiento en mi existencia, y no mi existencia en mi pensamiento. Yo existo; y lo que caracteriza al ser humano es precisamente que el pensamiento está en la existencia.

Sería completamente inútil comparar los sujetos entre sí para aclarar las relaciones de la esencia con el pensamiento. Como sujetos, y en consecuencia como existentes, no son comparables. Querer captar por el pensamiento la realidad de otro hombre, es reducirlo al estado de pura posibilidad; de hecho, "cada hombre particular es solo" ([26]), y por ser solo en la existencia, lo es también en el conocimiento que de ella tiene. Esta es la razón por la que Kirkegaard insistió tanto sobre la imposibilidad de comunicar directamente la existencia, porque no es posible hacerlo sin objetivarla, y por consiguiente sin hacer abstracción de ella. Existe, no obstante, un caso en que el sujeto existente intenta legítimamente apoderarse directamente de otro, y es el caso de la fe; pero esto es justamente lo que constituye la paradoja de la fe. El objeto de ésta no es ni una doctrina, ni un profesor que tiene una doctrina, porque la relación de todo existente a una doctrina es necesariamente intelectual, luego no existente. Lo que hay de paradójico en la fe es precisamente que ella se pone como la relación directa de un sujeto a otro sujeto. Su objeto "es la realidad de otro". Aun cuando este otro enseña, la fe no se dirige a su enseñanza, "mas el objeto de la fe es la realidad de aquel que enseña, que existe realmente". Por eso la respuesta de la fe enúnciase de modo absoluto: sí o no. En efecto, ella no se dirige a la cuestión de derecho: la doctrina que el profesor enseña ¿es verdadera o falsa?, lo cual nos encerraría en las aproximaciones indefinidas de lo abstracto; sino que responde a esta pregunta de hecho sobre la persona misma del profesor: "¿Admites que haya existido realmente?". Y por esto también la fe no es una "enseñanza para los *minus habentes* en la esfera de la intelectualidad. Sino que la fe es una esfera en sí, y cada error sobre el cristianismo es inmediatamente reconocible, por el hecho de que lo trasforma en una doctrina y lo lleva al plano de la intelectualidad" ([27]). La paradoja de la fe es ser *conocimiento* de una *existencia distinta del sujeto.*

Admitamos pues, *dato non concesso,* esta paradoja absoluta de la fe; el problema fundamental de la coexistencia, en el sujeto, del conocimiento y de la existencia, plantéase aún con

([26]) *Op. cit.*, p. 216.
([27]) *Op. cit.*, pp. 218-219.

mayor agudeza. No hay otra manera de concebirlo sino hacer de él, no quizás una oposición absoluta ni una simple yuxtaposición, sino un ininterrumpido proceso de activa separación. Situado en este momento siempre instable que es el presente, y que se confunde con la misma existencia, el existente no puede introducir en ella el conocimiento objetivo, porque él (el sujeto) es real y el conocimiento no es sino posible, él es *presente* y el conocimiento se pone con pleno derecho *sub specie aeterni*. Es pues propio de la naturaleza de la existencia excluir la objetividad. Por eso el sujeto que concibe el conocimiento intelectual, no puede situarlo sino en el pasado, como hace la historia, o en el porvenir, como lo hacen las previsiones de la ciencia, o, en fin, en ese intemporal abstracto en que se mueven a placer las especulaciones de la metafísica. Pero precisamente un pensamiento abstracto puro sería aquel en que estuviera ausente el sujeto pensante; éste sería en consecuencia un pensamiento sin existencia. No es tal el caso del hombre, porque éste existe. No es pues ni un pensamiento sin existencia, ni una existencia sin pensamiento; el hombre es una existencia en que el pensamiento se encuentra como en un medio extraño, con la cual no cesa sin embargo de mantener relaciones de naturaleza paradójica. Por la ruptura que perpetuamente introduce entre su conocimiento abstracto y su ser, la existencia excluye al hombre de aquella eternidad bajo cuyo aspecto piensa todo lo que conoce intelectualmente, pero con la cual no se confunde. Por lo demás, si con ella se confundiera, ya no tendría la existencia, sino el ser; y ya no poseería sólo ese reflejo de eternidad que es el conocimiento objetivo, porque el hombre sería lo que no hace sino pensar, lo que piensa. Tal es precisamente el caso de Dios: "Dios no piensa, sino que crea; Dios no existe, sino que es eterno. El hombre piensa y existe, y la existencia separa el pensamiento y el ser y los mantiene separados uno de otro en la sucesión" ([28]). La ontología excluye la existencia e inversamente.

No se puede reprochar a Kirkegaard el haber hecho imposible la ontología como ciencia, pues eso es precisamente lo que se propuso. Tampoco se ve que haya cometido ninguna falta dialéctica a lo largo de este apasionado debate: su conclusión se sigue necesariamente de los datos de su problema. A lo sumo podría decirse que partió de esta conclusión y que ella ha dirigido la elección de los únicos datos a partir de los cuales era posible establecerla. Mas ¿cómo reprochárselo, si esa conclusión era lo esencial de su mensaje, que él no podía

([28]) *Op. cit.*, p. 222.

menos de predicar y confirmarlo? Sea lo que fuere del asunto, no se podrá negar que su crítica del hegelianismo alcanza al adversario en el corazón, en su pretensión de metamorfosear en dialéctica abstracta la existencia y el existente. Es cierto que Hegel habíase propuesto hacer esto; pero también es sabido que, desde Kirkegaard, su tentativa fracasó, no por falta de habilidad o de genio, sino porque es de suyo contradictoria e imposible. Por su parte, no fué Kirkegaard quien descubrió la existencia, que nadie ignoró jamás; pero él la defendió como filósofo contra la filosofía, y su predicación de la irreductibilidad del existente al objetivo puro iguala en importancia a la sabia empresa de Hegel por objetivarla. Tomados juntos y en adelante inseparables, este *sí* y este *no* sostienen uno de esos diálogos inolvidables que son el honor del pensamiento humano y de sus más altas revelaciones.

La belleza de esta experiencia metafísica es una razón de más para no dejar perder la lección que encierra. La violencia y precisión de los golpes dados por Kirkegaard contra Hegel no bastarían para elevar este conflicto por encima de la anécdota histórica si, por encima de Hegel, no afectasen a la filosofía primera en su misma posibilidad. Es posible ironizar, con Kirkegaard, contra la ambición de construir un sistema total en el que hubiera lugar, junto con lo real, para todas sus explicaciones posibles y su misma explicación. Hegel no sólo confesó esta ambición, sino que la proclamó muchas veces, y sin duda es inseparable de cierta concepción de la filosofía; pero atacar la voluntad de sistema es una cosa, y otra atacar la voluntad de objetividad. Si ambos objetivos se presentan a Kirkegaard como inseparables, el error se debe acaso a su manera puramente abstracta de concebir la antitética pareja del sujeto y del objeto. En todo caso, si se admite aquí su crítica, habrá que renunciar a toda esperanza de constituir jamás una filosofía como ciencia. Para quien crea en la posibilidad de un conocimiento filosófico objetivamente concebible y susceptible, aunque otra cosa diga Kirkegaard, de comunicación directa, Hegel es el verdadero filósofo. Quede o no quede uno convencido por su grandiosa tentativa por construir una especie de spinozismo del devenir, la noción que se ha formulado él del conocimiento filosófico en general es la de cualquier hombre para quien la filosofía es un saber conceptual formulable y trasmisible. Preciso es, pues, elegir entre la apasionada afirmación del sujeto existente y la posibilidad de la filosofía como ciencia. Quien se instalare en una de ellas, jamás saldrá de ella para llegar a la otra. Y sin duda, después que tantos pensadores, confortablemente instalados

en el puro objetivo del concepto, hacían profesión de considerar la existencia fuera del recinto de la filosofía, era ya hora de que viniera otro que excluyera a la filosofía del dominio de la existencia. Esto es lo que hizo Kirkegaard; y la historia de su influencia no hará sino confirmar que su obra es a este respecto una experiencia decisiva: o la existencia o la metafísica; tal es el dilema que su dialéctica nos impone, a menos que la vuelta al *actus essendi* no permita plantearlo.

IX. CONOCIMIENTO DE LA EXISTENCIA

Si los análisis que preceden no han dado mucha luz, han localizado al menos el centro de oscuridad que debemos atravesar para llegar a la existencia; porque si a ella no llegamos en un concepto, llegaremos a ella por el juicio. Pero todo juicio se compone necesariamente de un sujeto y del verbo "es". Ahora bien, es cierto que el concepto de *ser* es la sola trascripción conceptual correcta del sentido que denota el verbo *es*. Hay pues, en el sentido de este verbo, algo que no se deja conceptualizar, pero que tenemos no obstante la impresión de comprender. Esto equivale a decir que el orden del conocimiento es más vasto que el del concepto, o, en otros términos, que es posible conocer lo que no es acaso posible concebir.

Determinar un objeto de este género no es cosa nueva. Las fórmulas para conseguirlo son conocidas, y sin duda es demasiado tarde para imaginar otras nuevas; mas siempre es dado ver algo nuevo recorriendo los caminos más trillados, sobre todo si buscamos algo que no buscaron los que vinieron antes. Lo que aquí pretendemos es, en efecto, cosa muy modesta y muy sencilla a la vez, pues únicamente se trata de saber si el verbo *es* ofrece a nuestro pensamiento un sentido preciso, aunque tal sentido no sea exhaustivamente traducible a la lengua del concepto.

Lo que es, dícese en primer lugar, o lo que existe, es lo que excita o puede excitar sensaciones. Tal doctrina, que equivale más o menos a la de Stuart Mill, ofrece el interés de subrayar el lazo, muy estrecho, que une para nosotros el orden de la existencia al de la sensación; pero define menos la existencia que el signo por el que la reconocemos. Admitamos en efecto que todo lo que existe sea para nosotros causa actual o posible de sensaciones; no por eso se sigue de ahí que la existencia consista en causar o poder causar sensaciones. Suponer que sea así es ceder a la ilusión, demasiado común entre filósofos, de que las cosas se reducen en sí mismas a aquel de sus aspectos que más interesa a la filosofía. Mas lo que ante todo importa al hombre, animal que conoce, es distinguir con certeza lo que existe de lo que no existe; y es cosa cierta que lo que existe es en primer lugar para nosotros lo que es o puede

ser percibido, ya directamente y por vía de intuición sensible, ya indirectamente y por la observación sensible de sus efectos. No obstante, no parece que la afirmación de la existencia se limite a lo sensible. Yo sé que este hombre existe, porque lo veo; sé también que no puedo verlo sino mientras yo mismo existo para verlo y mientras él existe para poder ser visto; sé asimismo que si ceso de existir, él continuará en la existencia en cuanto sea visible para otros existentes distintos de mí; mas estoy muy lejos de pensar que este hombre existe porque es visible o que su existencia se reduce a la visibilidad. Con razón o sin ella, la conciencia atestigua espontáneamente lo contrario: la visibilidad no es sino la señal de la existencia; la existencia de lo visible es causa de la visibilidad del existente.

Podríamos apretar aun el cerco del testimonio de la conciencia, volviendo a la antigua definición, repetida hasta la saciedad: existir es estar puesto en sí, fuera de su causa. La fórmula es en efecto exacta, si se trata de definir precisamente lo que significa en primer lugar el término existir. *Existo*, o más bien *exsisto* es *sistere ex*, es decir tenerse o ponerse en sí, a partir de un término anterior del cual depende. De ahí el sentido de *nacer* o de *seguirse* que tiene este verbo en el latín clásico. En cuanto al término, mucho más tardío, de existencia, primero significó el modo de ser que conviene en propio al posible, cuando al fin se encuentra actualizado. Así entendido el existente no es, pues, necesariamente todo lo que se afirma como real mediante el verbo *es*. Si, por ejemplo, nos vemos obligados a afirmar un ser que se basta ontológicamente, y que carece de causa, no podremos atribuirle la existencia en el primer sentido de este término. Que es lo que hacen ciertos filósofos, los cuales, fieles al significado original del verbo existir, dicen que Dios es, pero que, precisamente porque *es*, no existe. Este sentido casi ha desaparecido del uso común (1); habiendo llegado el término existencia a ser prácticamente sinónimo de la fórmula "ser actual", significa en lenguaje vulgar lo que no sólo es, a título de objeto, concebible por el pensamiento, sino que *es* verdaderamente, en el pleno sentido de la palabra, y en la realidad de las cosas. Esta trasposición de sentido no debe sorprendernos. La actualidad de un ser jamás nos parece más cierta que en el momento en que lo vemos emerger en cierto modo del posible y salir de la causa que lo contiene virtualmente. Como todo ser empíricamente dado nos hace la

(1) Para entender que esto es así, ver A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, París, Alcan, 1926, art. "Existence", t. I, p. 229.

impresión de ser causado o haberlo sido antes, es natural que todos los seres se presenten a nosotros como existentes, y que la existencia se presente como el estado natural de aquello que, rompiendo la simple posibilidad, ha conseguido su acceso al ser. Al apoderarse de esta palabra sabia, el lenguaje corriente le ha privado de su precisión y de una parte de su vigor. Por supuesto que sería tiempo perdido querer reaccionar contra el uso común y pretender volver el término *existencia* al sentido exacto de la *existentia* latina de donde viene; pero aun es más importante no tomar como sentido primitivo del término *es,* lo que primitivamente fué el sentido del vocablo *existe.* Que es lo que se haría si se dijera que *ser* es estar puesto en sí, fuera de su causa, porque aun si se admitiera que todo ser real tenga una causa, y por consiguiente que todo lo que *es* verdaderamente, *existe,* aun no se seguiría de ahí que *ser* se confunda con *existir.* Sin duda que para que un ser *sea,* en el pleno sentido de la palabra, primero es necesario que *exista.* Es pues un ser de tipo existente; no obstante, de cualquier manera que haya llegado a poseer o ejercer el ser actual, es una realidad que lo tiene o lo ejerce; y de ese hecho es precisamente del que queremos determinar la naturaleza. Y no se la determina con la precisión requerida, sustituyendo a la definición del acto de ser, la de esa modalidad particular del ser, que pertenece en propio al existente.

Si se llega hasta ahí, no es posible dejar de preguntarse si no habrá que ir más lejos todavía, y excluir la existencia de todo aquello de que se dice, en sentido propio, que *es.* La confusión que en esta cuestión proviene del lenguaje podría justificar esta tesis, y en efecto la justifica, desde el momento que se toma la decisión de remontar al primitivo sentido del verbo *existir,* y de quedar ahí. Lo que comúnmente llamamos existencia, es, según queda dicho, el hecho de ser realmente y en sí, independientemente de nuestro conocimiento actual o aun de todo conocimiento posible. Desde el punto de vista del uso, el término *ser* y el término *existencia* pueden pues ser considerados, con las necesarias precisiones, como prácticamente equivalentes ([2]). No sucede lo mismo cuando se los quiere precisar a fin de encontrarles un riguroso sentido filosófico. Desde el momento que se intenta tal cosa, es preciso retornar al sentido primitivo y sabio del verbo *existir,* que primero significa haber llegado al ser real en virtud de la eficacia de una causa, ya eficiente, ya final. Ahora bien, el

([2]) LALANDE, *op. cit*, art. "*Etre*", sent. A, y art. "*Existence*", sent. A, pp. 223-229.

mismo ser preséntase bajo un aspecto muy distinto, aspecto que es notablemente constante, ya que no ha variado desde Parménides hasta nuestros días. El ser, en el sentido absoluto de este término, es lo que es; y si se pregunta además qué es, la única respuesta imaginable consiste en decir que es lo que es. No podemos pues definirlo sino como la identidad perfecta consigo mismo, y esta identidad de sí consigo excluye absolutamente toda participación del ser con lo que no es. "El ser es, el no-ser no es", decía allá Parménides, y San Buenaventura lo repetía de una manera más pintoresca: "El ser pone al no ser completamente en fuga". En efecto, pensar en uno equivale a excluir al otro del pensamiento. Y hasta equivale a excluir de él todo lo que es "otro" en cualquier sentido de este término, porque el "otro" o distinto de lo que el ser es, es justamente lo que no es; por consiguiente es ese no-ser lo que excluye por definición. Prohibirse esencialmente "el otro", es situarse para siempre fuera de cualquier devenir. Si el ser es, y si es lo que es, no podría cambiar. Devenir o llegar a ser otra cosa, sería para él cesar de ser. Por eso lo encontramos hoy tal como apareció hace más de veinte siglos a la imaginación del poeta filósofo griego: una esfera perfectamente homogénea e inmóvil, es decir, para el pensamiento puro que se libra de las imágenes, un en-sí. Por ser el ser el en-sí puro, es; mas si la existencia es un modo de ser derivado que consiste en ponerse fuera de su causa, no es posible decir del en-sí que exista. Como ser, trasciende a la existencia. Libre de toda relación, inexorablemente encerrado en su autismo esencial, es; y precisamente porque es, no existe.

Apretar más el testimonio de la conciencia respecto a la existencia, no es en modo alguno retornar al sentido primero y propiamente filosófico de este término. Sería más bien olvidarse de él. Siguiendo el uso sabio de la lengua, la existencia se presenta como una especie de enfermedad del ser, del cual ella es un producto de desintegración. A decir verdad, la existencia así concebida es un escándalo ontológico del todo injustificable a los ojos de la razón. Por sí mismo, el pensamiento puro nunca concebiría su posibilidad, y por eso mismo, en dondequiera que le sea dado comprobar empíricamente su existencia, con la incomprensible mezcla de *mismo* y de *otro* que es de él inseparable, niégale el ser verdadero. Si hay ser en un existente, es lo que de él queda después de haberlo radicalmente desexistencializado. Al contrario, la existencia del lenguaje común es como el extremo y la cima en que el ser merece plenamente su título, porque *es* en todo el vigor del término. Hemos recordado ya muchas veces la bien conocida

ambigüedad del verbo *es*, pero ahora vemos además que la manera de resolver esta ambigüedad tiene decisiva importancia para la ontología entera. El ser no se deja concebir como siendo, inmediatamente y a la vez, un *es* y un *lo que es*. La reflexión filosófica no puede alcanzar el término de su análisis de lo real sino poniendo al ser como siendo primero existencia o primero esencia. No puede ella concebirlo como siendo lo uno y lo otro por igual, primeramente y por sí mismo. Si cede a su inclinación natural, la historia de la filosofía muestra que identificará primero el ser con la esencia; pero si cede a las exigencias del pensamiento común, se inclinará más bien por ese elemento, fugaz hasta el extremo de no poderlo captar, que llamamos la existencia. Esta filosofía de la conciencia común presentará, pues, como raíz del ser, una existencia que no es la de los filósofos, sino la del lenguaje de todos los días, o más bien de todos los instantes. Porque puede el metafísico de la esencia decir que, puesto que Dios es, no existe; pero desde el punto de vista del lenguaje común eso sería un absurdo. Probar que Dios existe es ponerse a demostrar que es, no sólo a título de pensamiento, como toda esencia concebible, sino independientemente de todo pensamiento actual o posible. Lo mismo en cuanto a los objetos de la experiencia cotidiana. Sabemos de cierto que todos tienen un origen del que deriva su ser; pero no pensamos en esa derivación cuando decimos que existen, sino más bien en el hecho de que en virtud de esta derivación, gozan en adelante de un ser actual que les pertenece en propiedad y que los pone fuera de la nada. La existencia filosófica pone al ser fuera de su causa; la existencia de la conciencia común lo pone fuera de la nada. Tal es, desde este último punto de vista, el inmediato y auténtico sentido del juicio de existencia; *x es* significa en primer lugar que *x* posee ese carácter que, dondequiera que se encuentre, se opone irreductiblemente a la nada.

Es verdad que por ahí pasamos de una dificultad a otra. Pensar la existencia por oposición a la nada, es al parecer admitir que la misma nada sea pensable. Mas es cierto que no tenemos de ella concepto alguno; y no contentos con esta inmediata evidencia, ciertos filósofos han creído necesario hacérnosla tocar con el dedo. Sea lo que fuere de su utilidad, la conclusión de este esfuerzo no es menos contestable: la nada no se deja concebir. Quien filosofe en francés no puede dudar de esto; puesto que *rien* (nada) es *rem*, es decir *alguna cosa*, decir que *x no es nada*, es como decir que *x no es cosa alguna;* está así a la vista que lejos de concebir el ser mediante la nada, concebimos la nada mediante el ser. Concedámoslo.

Cuando todo está ya dicho, aun sigue sin empezar a ser resuelto el problema de si, porque la nada no se deja concebir, tampoco se deja pensar.

Es cierto en primer lugar que la nada absoluta no se deja concebir, al menos en un sentido que debemos precisar; y es ésta una tesis en que están de acuerdo los filósofos, no demasiado, pero sí demasiado fácilmente. Si se examina con rigor los argumentos que aducen en su favor, pronto se echa de ver que, para la inmensa mayoría de ellos, no poder pensar la nada equivale a no podérsela representar. Es evidente que en tal sentido la nada no es pensable, y se concederá sin dificultad al Spencer de los *Primeros Principios* (P. II, cap. 4) que no nos es posible imaginarnos un cuerpo no existente como no existente. En cuanto lo representamos, pensámoslo como existente. Nada más cierto. No obstante, subsiste una dificultad. La proposición "*x* no existe" tiene ciertamente un sentido y diferente de la proposición "*x* existe". Luego podemos conocer aquello mismo que no podemos representarnos; mas como la representación es siempre para nosotros la señal más cierta de nuestro acto de conocer, los filósofos explican generalmente nuestra noción de la nada de un ser sustituyendo por otra representación la del ser del que se piensa que no existe.

Así el pensamiento de la nada sería también el del ser, pero sería el del "otro" que, según la doctrina de Platón, es la nada del "mismo". Sustituir un ser con "otro" ser, es aniquilarlo. Mas el otro de que se trata puede ser concebido de muy diferentes maneras. En primer lugar, si la nada en cuestión es la de un vacío, puede uno representarse el cuadro que define sus límites. Así concebimos un agujero imaginándonos sus bordes. Decir que "no hay nada en la cantina" es representarse abierta una cantina de la cual no se ven sino la pared y los estantes. Como dice un lógico moderno comentando a Spencer: "Cuando afirmamos la no existencia de una cosa, nuestro pensamiento, si acaso tenemos uno, no es el de una cosa, sino del lugar vacío, en que estaba la cosa" ([3]). Y nadie negará que así nos representamos a menudo la nada de un ser; mas de que lo imaginemos de esta manera, no se sigue que sea ése el conocimiento que de él tenemos. Conocer la nada de un contenido no es imaginar la realidad de su posible continente; porque, en semejante caso, el contenido no existe, pero el continente sí. La existencia de *b* no es la no existencia de *a;* saber que hay una cantina no es saber que no hay pan,

([3]) H. A. Aitkins, *The Principles of Logic,* Nueva York, Henry Holt, 2ª ed., 1904, p. 90.

y decir de qué imágenes va acompañado el juicio negativo de existencia, en modo alguno aclara la naturaleza de este juicio.

Es curioso que sobre este punto H. Bergson haya permanecido tan fiel a Spencer, pese a haber trabajado tanto por expulsarlo del terreno de la filosofía. En sus célebres páginas sobre la existencia y la nada (4), vémoslo demostrar con los más ingeniosos argumentos "que hay *más*, y no *menos* en la idea de un objeto concebido como no existente que en la idea de este mismo objeto concebido como existente; porque la idea del objeto no existente es necesariamente la idea del objeto existente, junto con la representación de una exclusión de este objeto por la realidad actual tomada en bloque".

Es fácil comprender cómo fué esto. El mismo Bergson, el gran crítico de las ilusiones de la imaginación y del concepto, es aquí víctima de los conceptos que exige nuestro conocimiento y de las imágenes que les acompañan. Toda su demostración descansa en la hipótesis de que "representarse la nada consiste o en imaginarla o en concebirla" (5). Pero está bien claro que no es posible tener imagen ni concepto de lo que no es, y los brillantes ejercicios dialécticos por los cuales llega el filósofo a esta conclusión, condúcennos a través de varias puertas, abiertas desde el principio, por donde escapar. No hay imagen de la nada, ni tampoco idea, al menos si la idea de la nada de una cosa es la de esa cosa, o de otra en su lugar, o del lugar que una u otra podrían ocupar. Por idéntica razón no es posible la idea de la nada absoluta, si esta idea ha de ser la del "todo no existente", porque la idea del todo es necesariamente la del "todo existente". En el fondo, lo que piensa Bergson es que no es posible "hacer abstracción" de la existencia; en lo que tiene mucha más razón de lo que se imagina, porque no es posible abstraer sino por modo de concepto y, a diferencia de la esencia, la existencia no es objeto de concepto; pero la ilusión que le obsesiona está en creer que no sería posible, en un juicio, un conocimiento distinto del contenido en los conceptos de que se compone. Esto sería verdad si no hubiera en lo real sino la esencia, y si el juicio no tuviera precisamente por función el decir lo que, sobrepasando la esencia, no puede ser dicho por solos los conceptos.

De hecho, nada más claro que un juicio negativo de existencia, y nada sería tampoco más simple, si se distinguieran

(4) H. Bergson, *L'évolution créatrice*, pp. 298-322.

(5) *Op. cit.*, p. 301.

las condiciones psicológicas requeridas para que su contenido pudiera ser "representado". Quien no tiene dinero, seguramente que no puede imaginarse este hecho sin representarse la bolsa o el cofre, y el dinero que en ellos podría haber pero que no lo hay. No obstante, el conocimiento demasiado real que tiene de la no existencia del dinero no es ni la representación de su bolsillo ni la del cofre, ni menos todavía la de "su dinero que no existe" o de "el dinero que no existe" en general. Tampoco empieza por afirmar la existencia posible del dinero de que carece, para marcar luego con el signo *menos* este juicio de existencia real y en cierto modo anularlo mentalmente. El objeto propio y directo de su juicio es seguramente la no existencia, ya que su representación imaginativa o conceptual sola se dirige hacia el dinero. El hecho de que tal representación, ésta u otra, sea siempre necesaria en un juicio real, en nada modifica los datos del problema, a menos, por supuesto, que se reduzca lo real a las esencias y el juicio a los conceptos. Si la unión judicativa de los conceptos no echa mano sino de los *essentialia* de que hablaba Wolff, la cosa está clara; pero esto es precisamente lo que ponemos en tela de juicio. La objeción fundamental de Bergson: "Represéntase la negación como exactamente simétrica a la afirmación" (6), da a entender claramente dónde está la falla de su tesis, porque es muy cierto que la negación de la existencia implica la representación del existente, pero en forma alguna que la negación de la existencia implique la afirmación de la misma. Preciso es elegir aquí entre dos metafísicas. Que aquel que toda su vida se dedicó a la caza de la existencia sin captarla acaso jamás sino muy oscuramente bajo la especie esencial de la duración, haya al fin fallado en su elección, cosa es ésta que no disminuye la grandeza de su genio; pero tampoco se comete un error al denunciar el platonismo inmanente de esta filosofía del devenir. Para quien, llevando hasta el *esse* el análisis metafísico de lo real, acepte que el acto de existir entra en el dominio del conocimiento, su negación no presenta solamente un aspecto simétrico del de la afirmación, sino que la es. En el pensamiento de Hamlet no existe simetría entre imaginarse vivo o muerto, pero la hay entre *to be* o *not to be;* ni para él es cuestión de otra cosa.

De hecho, el bergsonismo procede aquí como pura filosofía del concepto. "Los filósofos, dice, apenas se han ocupado de la idea de la nada". Esto es cierto, ¿pero qué filósofo cometió

(6) *Op. cit.*, p. 310.

jamás la simpleza de creer que esa idea fuera posible? Reprochar a los filósofos que admitan al menos implícitamente que en la representación de "nada" haya *menos* que en la de "alguna cosa", es plantear a sabiendas una tesis bastante caduca que cae al primer empujón. Todo depende, en efecto, de saber si puede el problema ser planteado y resuelto en términos de simple representaciones. Que es precisamente lo que se da por bueno sin discusión. La argumentación se reduce en efecto a demostrar que no es posible pensar el objeto como no existente, porque no hay diferencia "entre la idea del objeto A existente y la idea pura y simple del objeto A" (7). A partir de este principio, la conclusión hacia la cual se iba hácese en efecto necesaria. Si no se puede pensar el objeto A sin pensarlo existente, y si pensar significa imaginar o concebir, hácese imposible pensar la nada de todos los objetos, y hasta la de uno solo. Hablar de la nada de un objeto es pensar en este objeto; para pensar en este objeto, preciso es representárselo; representárselo es imaginarlo o concebirlo; mas, como acabamos de decir, concebir un objeto es concebirlo como existente. El concepto de nada y los problemas que le atañen son por consiguiente un pseudo concepto y pseudo problemas; uno y otros se desvanecen en cuanto queremos darles un sentido preciso.

Esta crítica es irrefutable en su propio terreno, pero no es seguro que este terreno sea aquel en que se plantea el problema de la existencia. ¿Es exacto que concebir a A sea concebirla como existente? Si nos atenemos al aspecto de nuestra experiencia externa que parece imposible negar, concederáse al menos que concebir a A es concebirla como siendo, en cualquier sentido, una cosa; es decir como siendo una realidad. En efecto, todo objeto de pensamiento ofrécese primero como una representación mental, a la cual, aun si, como acontece con frecuencia, no le damos sino un consentimiento pasivo, sigue inmediatamente un sentimiento de objetividad y de realidad. Mas eso no es todavía concebir estos objetos como existentes. Para sostener, como se hace aquí, que concebir a A sea concebirla como existente, es preciso primero imaginar que, si la existencia es pensable, debe ella ser objeto de concepto, y luego, al comprobar que no existe tal concepto, reducir nuestro conocimiento de la existencia de A al concepto de la misma A. Échase de ver en consecuencia en qué reposa la prueba de que la nada no es pensable. ¿Cómo podría serlo, si desde el punto de vista de esta

(7) *Op. cit.*, p. 314.

crítica, la misma existencia no lo es? Lo que aquí se llama la existencia, es lo que otras filosofías llamaban la esencia. Y es cierto, en efecto, que toda esencia es inmediatamente tenida como real por el espíritu que la concibe, y que seguirá teniéndola por tal hasta que le prueben lo contrario. De todas maneras, si la piensa, piénsala como real; y si su realidad es su existencia, le es imposible pensarla como no existente.

Mas no es ése nuestro problema. Lo que nosotros nos preguntamos es, por el contrario, si el juicio *x* no es susceptible de un sentido inteligible para el pensamiento, y por consiguiente para el conocimiento, aun admitiendo que ni la existencia, ni con más razón la nada, son objeto de concepto. Ése es el problema. Y no se lo resuelve demostrando que el juicio negativo de existencia implica necesariamente el concepto del mismo objeto cuya existencia se niega. Lo que se pregunta es, una vez concedido que la nada es inconcebible, si no es posible, a pesar de eso, pensar la nada. Supuesto que sea posible, sólo lo será por un juicio de existencia negativo, de suerte que el juicio de existencia sea necesariamente la clave del problema cuya solución buscábamos.

Los tratados de lógica formal definen la proposición como lo había hecho Aristóteles: una enunciación que afirma o niega una cosa de otra. El acto mental del cual nace la proposición es lo que hoy se llama juicio. Según la interpretación que de ella da la lógica clásica, toda proposición comprende dos términos: el uno, que designa aquello de lo que se afirma o niega una cosa, llámase sujeto; el otro, que designa lo que se afirma o niega del primero, dícese predicado. Además de estos dos términos, es preciso admitir necesariamente un lazo que una el uno al otro, del que se niegue que se lo concibe como uniéndolos. Este lazo, que se llama cópula, no es propiamente hablando un término, porque no designa un objeto; es un verbo, y según todos los intérpretes de la lógica clásica, es siempre el verbo *ser*, pero es muy difícil saber qué significa este verbo.

En el tiempo en que los gramáticos se preocupaban todavía de filosofar sobre su arte, veíanse en grave aprieto ante esta parte del discurso, cuyo objeto es connotar el tiempo y significar, no cosas, como lo hacen los nombres, sino esos objetos de pensamiento huidizos y difícilmente captables que son los actos. Todavía tienen los lógicos más dificultad en definir con exactitud el sentido del verbo "ser" y el papel que desempeña en la proposición. En efecto, el verbo "ser" preséntase inmediatamente como susceptible de dos sentidos di-

ferentes. En toda una clase de proposiciones únese simplemente al nombre tomado como sujeto y le acompaña sin afirmar o negar predicado alguno. Tal es el caso de estas proposiciones: *París es*, o *Troya no es ya*. A las proposiciones de este género llamábaselas antes, y aun a veces hoy, *de secundo adjacente*, porque no encierran sino una sola adición al término tomado como sujeto, la del verbo. Pero existe otra clase de proposiciones en las que el verbo *ser* se presenta como uniendo los dos términos que son el sujeto y el predicado. Por ejemplo: *la tierra es redonda*. Antes se les llamaba *de tertio adjacente*, según una fórmula sugerida por Aristóteles ([8]), porque el predicado ocupa en ellas el tercer lugar, después de la cópula y el sujeto. Nada más simple a primera vista que esta distinción entre las proposiciones de uno y de dos términos; mas en cuanto uno comienza a reflexionar sobre ellas, cae uno en dificultades que no tienen fin.

La primera, que no es la menos grave, concierne al sentido y a la misma posibilidad de esta distinción. Ella supone en efecto que las proposiciones así distinguidas constituyen dos especies de un mismo género, siendo así que la definición del género de que se trata no se aplica de hecho sino a una de las especies. Si, como se repite siguiendo a Aristóteles, la proposición es una enunciación que afirma o niega una cosa de otra, necesariamente está compuesta de dos términos, cada uno de los cuales significa una de esas dos cosas, mas la cópula que afirma o niega la una de la otra. Siendo tal la naturaleza de la proposición, parece imposible distinguir en ella dos clases o especies, una de las cuales contendría las proposiciones así definidas, y la otra encerraría enunciaciones de naturaleza muy diferente, en que se halla un término, junto con el verbo que desempeña en las otras el papel de cópula, pero no un segundo término que este verbo pueda juntar con el primero. Evidentemente hallámonos aquí, no en presencia de dos especies de un mismo género, sino, al menos si se admite la definición del supuesto género en cuestión, ante dos clases de enunciaciones que no pueden entrar en el mismo género. No es posible, a la vez, definir la proposición como la atribución de un predicado a un sujeto mediante una cópula, y clasificar entre las proposiciones enunciados en que hay un sujeto y un verbo, pero no hay predicado ni cópula. O bien hay que cambiar la definición clásica de la proposición lógica, o bien se ha de admitir que las enunciaciones

([8]) ARISTÓTELES, *De interpretatione*, X, 4.

existenciales, dichas *de secundo adjacente*, no son proposiciones.

El sentimiento más o menos confuso de esta dificultad ha aparecido en una serie de tentativas por poner a las enunciaciones de esta naturaleza en regla con el canon de la proposición normal, es decir por salvar la definición clásica de la proposición. Una primera manera de conseguirlo sería demostrar que, bajo una forma abreviada, esas enunciaciones se componen también de un sujeto, de una cópula y de un predicado. Esta reducción parece tanto más legítima, cuanto que existe en efecto una clase bien conocida de falsas proposiciones *de secundo adjacente*, que están en realidad compuestas de un sujeto, de una cópula y de un predicado. Tales son todas aquellas en que el verbo es distinto del verbo *es*. La proposición *el fuego quema*, por ejemplo, equivale a ésta: *el fuego es quemante*. Trátase pues aquí, como muchisimos lógicos lo han hecho notar, de una proposición *de tertio adjacente*, en que el verbo se descompone en una cópula y un predicado. Se ha preguntado a veces si todas las proposiciones que se presentan en primer lugar como encerrando un solo término, no podrían ser reducidas al tipo normal de la proposición de dos términos. Tomemos, por ejemplo, las proposiciones *yo soy*, o *Dios es*. ¿Por qué no concebirlas como equivalentes a éstas: *yo soy existente*, o *Dios es existente?* Su sentido es evidentemente el mismo, y hallámonos no obstante en presencia de proposiciones *de tertio adjacente* completamente regulares, en las que la cópula desempeña el papel normal de nexo atributivo entre el predicado y el sujeto.

En verdad, no hay en eso sino una apariencia. En todas las proposiciones del tipo *el fuego quema*, la descomposición del verbo en una cópula y un predicado es en efecto posible y, hasta cierto punto correcta; pero lo es precisamente porque en ese caso no se trata de ese extraño verbo *es*, que figura solo en las proposiciones de la clase cuyo sentido queremos definir. Si se trasforma *quema* en *es quemante*, el término *quemante* significa un predicado, cuyo sentido difiere enteramente del de la cópula que lo atribuye al término *fuego*. Muy al contrario acaece con las proposiciones en que el verbo *es* acompaña sólo al sujeto, porque de cualquier manera que se las escriba y que se las entienda, no se acaba de descubrir en ellas ni predicado ni cópula. Tomemos como ejemplo la proposición *Dios es existente*. Para que el verbo sea aquí una simple cópula, hay que despojarlo de su sentido existencial propio. En otros términos, *es* no puede significar

existe; sólo significa que el predicado *existente* se le atribuye al sujeto. Si *es* significara *existe,* tendríamos la proposición *Dios existe existente.* Mas tal proposición no tiene sentido distinto del de la proposición Dios es, al confundirse el predicado con el verbo, que a su vez cesa de ser cópula. De modo que no salimos de la proposición de un término de que se ha partido, y su desarrollo en proposición de dos términos resulta imposible por este camino. La única vía que nos queda abierta consiste en tomar el verbo *es* en el sentido de simple cópula. ¿Pero es esto posible? Lo es sin duda sobre el papel, si se hace abstracción del sentido real atribuído a las palabras por el pensamiento, cuando éste afirma que *Dios es existente.* Mas si lo que entonces se dice que Dios *es,* es que es *existente,* en tal caso es totalmente imposible concebir el *es* como una simple cópula. Recordemos en efecto que, en buena lógica clásica, la cópula se refiere siempre al predicado: *Dios es existente* significa *Dios es-existente.* Pero *existente* y *es* son la misma cosa. *Es* no une ya el predicado al sujeto, sino que lo engendra; y no lo engendra sino porque el predicado es en tal caso el mismo verbo repetido bajo otra forma. En la proposición el *fuego es quemante,* el verbo *es* tiene verdadero valor de cópula, porque lo que atribuye al sujeto no es la existencia: el fuego es "quemante" como Virgilio es "poeta"; mas en la proposición *Dios es existente,* el predicado, que no se obtiene sino por la explicitación del verbo, simplemente da a entender que, lo que el verbo significa es la existencia. Y pues *existente* nada añade al verbo, no pasa de ser un pseudo predicado; y pues que el verbo no atribuye ningún predicado al sujeto, no es una cópula. La proposición *Dios es existente* no tiene pues sino la apariencia de una proposición de dos términos, y es absolutamente idéntica a la proposición *Dios es,* que sólo se compone de un verbo y su sujeto (9).

Si se conviene en llamar "proposiciones existenciales" a las que se componen de un sujeto y del verbo *es,* y "propo-

(9) Idéntica conclusión fué también formulada por James Mill, bajo una forma que algunos encontraron acaso más fácil de entender: "En la expresión *yo soy existente,* la palabra *soy* debería desempeñar solamente el papel de cópula. Mas en realidad, su connotación de *existencia* continúa siéndole propia. De modo que. cuando la expresión debería componerse de las tres partes conocidas de la predicación: 1, el sujeto *Yo;* 2, el predicado *existente;* y 3, la cópula, compónese en realidad de 1, el sujeto *Yo;* 2, el predicado *existente;* y 3, la cópula que significa, 4, una vez más, *existente.*" J. Mill, *Analysis of the Phenomena of the Human Mind,* 2 vols., Londres, 1869; t. I, pp. 174-175. Si *es* significa la existencia, no es cópula y no introduce predicado alguno.

siciones predicativas" (o "atributivas" o "categóricas") a las compuestas de un sujeto, un predicado y de su cópula, deberemos decir en consecuencia que ninguna proposición existencial se deja desenvolver en una proposición predicativa correspondiente. Mas podríase pensar en la operación inversa, que en efecto ha sido intentada, y sostener que de hecho todas las proposiciones predicativas no son, en el fondo, sino otras tantas proposiciones existenciales. Algunos tratadistas de lógica han observado que ciertas proposiciones predicativas parecen al menos implicar una proposición existencial complementaria. Psicológicamente hablando, el hecho no se debe negar y explícase por la fundamental anfibología del verbo *es*. En la proposición *Pedro lee*, es decir *Pedro está leyendo*, aunque en principio no se haga sino predicar de Pedro la lectura, apenas es posible no pensar al mismo tiempo que Pedro existe. Todo sucede como si la misma fórmula expresara simultáneamente dos juicios, el primero de los cuales comprendiera por decirlo así al segundo: *Pedro está leyendo* y *Pedro existe*. Queda en tal caso la cuestión de saber si esta implicación mental puede tomar la forma de una reducción lógica y, en caso afirmativo, si tal reducción es posible en todos los casos.

No ha faltado quien lo pensase así, y aun propusiera una demostración que se opera en dos tiempos. Demos por cierto, como consecuencia de los análisis precedentes, que todo juicio no consiste necesariamente en atribuir un concepto a otro. Admitamos en particular que el juicio *A es* no sea un juicio atributivo, en que el predicado "existencia" sería atribuído al sujeto A. Es cierto, no obstante, que en un juicio de esta clase, *es* debe conservar un sentido cualquiera. Ahora bien, tener un sentido es significar, y puesto que acabamos de admitir que la existencia no es un predicado, no es la existencia lo que el verbo *es* significa. Sólo queda pues un término que pueda ser significado por el verbo. Este término es el sujeto. Se ha de concluir en consecuencia que, en toda proposición de este género, "el objeto afirmado no es la unión del carácter *existencia* a A, sino que es el mismo A. Del mismo modo, cuando decimos *A no es*, lo que negamos no es la atribución de la existencia a A, ni la unión del carácter *existencia* con A, sino que es el mismo A" (10).

Este primer momento de la prueba exige algunas observaciones. Tiene en efecto de común con su tesis opuesta, el

(10) Fr. Brentano, *Psychologie du point de vue empirique*, París, Aubier, 1944, p. 213.

que admite como cosa natural que en toda proposición el verbo debe significar un término. ¡Si no es el predicado, que sea el sujeto! Aunque demos esto por bueno, el problema no hará sino cambiar de forma, pero no de naturaleza; porque será preciso en consecuencia preguntar en qué sentido afirma *es* al sujeto, y la naturaleza de lo que de él afirma. La primera respuesta que acude al pensamiento es que, en las proposiciones de esta naturaleza, *es* desempeña el papel de una cópula que el sujeto predicaría de sí mismo. Y así se tendría la fórmula clásica del principio de identidad, *A es A*. Nada más correcto, sin duda; pero la operación así entendida es exactamente la inversa de la que se anunciaba. Tratábase, en efecto, de probar que toda proposición atributiva es existencial, en último término, y ahora en cambio acábase de trasformar toda proposición existencial en proposición atributiva. Es en efecto cosa clarísima que la connotación existencial del verbo *es* desaparece necesariamente si, como en este caso, hácese de él una cópula. La proposición *Sócrates es* en modo alguno significa lo que la proposición *Sócrates es Sócrates*. No puede ser, en consecuencia, que la proposición *A es* signifique en este sentido la atribución de *A* a sí misma; ¿pero, entonces, en qué sentido podrá significarlo?

Para verlo, hay que pasar al segundo momento de la prueba. Puesto que *es* no puede significar un predicado, ni al mismo A tomado como predicado, y no pudiendo no obstante significar otra cosa que A, síguese que *es* significa a A como existente. En otras palabras, decir que *A es* equivale simplemente afirmar a A, y afirmarlo es afirmar que existe. Esta interpretación del juicio equivale pues a sostener que poner un sujeto como tal y afirmar o poner su existencia es en fin de cuentas la misma cosa. Tal es en efecto su sentido; pero aquí también tropieza uno con invencibles dificultades a causa de la radical anfibología del verbo *es*. En ninguna parte se ve mejor que aquí que no basta denunciarla para verse libre de ella. Toda la argumentación descansa, en efecto, en la suposición de que la afirmación de A no puede ser sino la de su existencia; tanto que en el caso en que A sea el objeto del juicio, el juicio significa necesariamente que A existe. Y en esto está toda la cuestión. Tomada en el sentido preciso que encierra, la fórmula "afirmación de A" no puede significar sino una cosa: la afirmación de A como A.

Pero eso es, como lo acabamos de ver, trasformar una proposición existencial en proposición atributiva, que es lo que se trata de evitar. Para evitarlo, hay que admitir que la fórmula "afirmación de A" equivalga a esta otra: "afirmación

de la existencia de A". ¿Mas con qué derecho admitir tal cosa? Si es eso lo que quiere decir, la fórmula *A es* no significa A como A, sino A como existente; no se afirma, pues, a A, sino su existencia. La dificultad queda retardada, pero no resuelta, porque la proposición *Sócrates es* preséntase como descomponible en otras dos: *Sócrates es Sócrates*, que es una proposición atributiva, y *Sócrates es*, es decir la irreductible proposición existencial cuyo sentido tratamos justamente de determinar.

La confusión de los dos sentidos posibles del verbo *es* pónese de manifiesto cuando se sigue a esta proposición hasta su última consecuencia, que es, si podemos decirlo así, de dos filos. Porque si se admite que el *es* de la proposición existencial significa un término, aunque fuera el sujeto, admítese implícitamente que su función es la misma en las proposiciones existenciales y en las atributivas. Pero es muy cierto que esta conclusión autoriza la asimilación de todas las proposiciones atributivas a otras tantas existenciales, cosa que había que demostrar; pero justificaría asimismo la asimilación de las proposiciones existenciales a las atributivas, que anularía la precedente. Basta para estar seguros de ello examinar uno de los ejemplos traídos en apoyo de esta tesis. "La proposición categórica *algún hombre está enfermo*", asegúrasenos, "tiene el mismo sentido que la proposición existencial *un hombre enfermo es*, o *hay un hombre enfermo*" (11). Pero nada es menos seguro. Para realizar tal trasformación, es primero necesario que ímplicitamente estén de acuerdo los dos sentidos del verbo *es* que precisamente se pretendía distinguir. Si se hace eso, la operación tendrá éxito pleno, pero no se habrá transformado la primera proposición en una segunda del mismo sentido; habrásela sustituído por otra, en que el verbo no tenga ya el sentido que tenía en la primera, y que por consiguiente tendrá diferente sentido. Tal es evidentemente el caso. Si digo *algún hombre está enfermo*, empleo está a título de cópula en un juicio atributivo regular. En modo alguno afirma, pues, que exista un hombre enfermo, sino, y muy precisamente, que el atributo *enfermo* es predicado de algún hombre. Objetaráse sin duda a esto que para que el predicado tenga sentido es preciso que algún hombre enfermo exista. Pero eso no es necesario para que tenga sentido, sino para que sea verdad. La objeción prueba, una vez más, la anfibología fundamental del verbo "ser". Si tomo el verbo en su función de cópula, tengo la proposi-

(11) BRENTANO, *op. cit.*, p. 218.

ción atributiva *alguna A es B;* pero si tomo el mismo verbo en su función existencial, tengo la proposición existencial *alguna A B es*, cuyo sujeto es un término complejo, *hombre enfermo* en el ejemplo en cuestión. Añadamos que la trasformación no es siquiera necesaria. Puédese decir sin faltar a la propiedad lógica, aunque acaso no con mucha propiedad gramatical, *algún hombre está enfermo* para significar que hay algún hombre enfermo. La fórmula es la misma, y no por eso deja de encerrar dos proposiciones tan distintas, que una sólo se compone de un sujeto y de un verbo, y la otra de un sujeto, un verbo y un atributo.

Se ha querido reducir de este modo todas las clases de proposiciones atributivas a proposiciones existenciales ([12]), pero acaso no sea necesario discutir una a una tales tentativas, ya que todas arrancan del mismo principio, y basta por lo demás que la reducción sea imposible en un solo caso, para que la tesis sea falsa con la generalidad que se le atribuye. Algunas de ellas permiten, no obstante, discernir más netamente aun el equívoco oculto en las operaciones de ese género. Para que una proposición atributiva pueda convertirse en proposición existencial, es preciso que la cópula se encuentre en ella ocultamente dotada de un valor existencial, que no puede poseer sin cesar de ser cópula. Que es lo que acontece, por ejemplo, cuando se trasforma *Todos los hombres son mortales* en una proposición existencial tal como: *un hombre inmortal no existe* o *no hay hombre inmortal*. ¿Cómo el *son* de la universal afirmativa engendraría el *no existe* de la universal negativa? ¿Afirmar una existencia, será lo mismo que negarla? Pero es que de hecho no se ha afirmado ninguna existencia al decir que los hombres son mortales. La lógica clásica está en esto absolutamente de acuerdo con la observación psicológica. Al afirmar que *todos los hombres son mortales*, no sólo no se dice, hablando lógicamente, que ningún hombre existe, sino que, hablando psicológicamente, no es en eso en lo que primeramente se piensa. Es muy cierto que aquí está a punto de ser formulado un juicio existencial complementario, sobre todo cuando, como en este caso, la misma naturaleza del problema en cuestión lleva necesariamente el pensamiento a la noción de existencia. Además todos estarán de acuerdo en conceder que la cuestión, inevitable en su orden, de saber si las proposiciones de que se trata son verdaderas, plantea necesariamente la noción de existencia. Para que la proposición atributiva *todos los hom-*

([12]) *Op. cit.*, p. 218.

bres son mortales sea un conocimiento real verdadero, es preciso que la proposición existencial *algunos hombres son*, sea también un conocimiento real verdadero. La verdad real de una proposición atributiva supone la existencia del sujeto; y pide en consecuencia una proposición existencial que la complete, pero ella no es esa proposición existencial. *Un centauro es una ficción*, no implica evidentemente que algún centauro exista en la realidad de las cosas, pero ni siquiera supone, aunque se haya dicho lo contrario, que la ficción centauro exista a título de ficción. Preciso es que el centauro exista al menos con existencia fingida para que la proposición sea verdadera; pero no es eso lo que significa. Simple juicio atributivo, significa ella que, dada la definición del concepto centauro, lo que este término designa es una ficción. La existencia cierta de un solo cisne negro basta para que la proposición *todos los cisnes son blancos* sea falsa; pero no basta para hacer que esta proposición no haya sido jamás existencial, aun cuando en los límites de la experiencia conocida fuera verdadera. La proposición *hay cisnes* era verdad y sigue siéndolo; *todos los cisnes son blancos* se ha convertido en una proposición falsa; son pues dos proposiciones diferentes. De modo semejante, *hay algún cisne* es la proposición existencial que, si es verdadera, hace "verdadera" a la proposición atributiva *algún cisne es negro;* pero, verdadera o falsa, es ésta una proposición atributiva. Calcúlase que el planeta Marte es habitable, pero se ignora si está habitado. La proposición existencial *Marte es* no cambia de naturaleza, sea verdad o mentira que *Marte está habitado.* Hay proposiciones existenciales verdaderas y proposiciones existenciales falsas, como las atributivas; pero falsa o verdadera, cada proposición es siempre lo que es.

Si las proposiciones existenciales no pueden desenvolverse en proposiciones atributivas, y si las atributivas no pueden convertirse en existenciales, preciso es admitir que la afirmación o la negación de la existencia es un acto mental irreductible a ningún otro; y pues en las proposiciones en que se expresa, *es* no puede significar ni el predicado ni el sujeto, preciso es que el sentido de ese acto original sea *totalmente incluido en este verbo.* Y así estamos enfrentados a la dificultad, que sospechamos muy grande, de interpretar un término que directamente no significa ningún concepto. A fin de orientarnos en la discusión del problema, no disponemos sino de las mismas conclusiones en las que acabamos de ver cómo tropiezan los lógicos; pero quizás esas proposiciones tengan un sentido. Su común origen es en efecto la ambi-

güedad del verbo *es*. Que ahora sea inevitable, es cierto por desgracia; pero no es seguro que sea primitiva. No es posible filosofar sino en una u otra lengua, y la estructura de la lengua empleada tiene enorme influencia en el planteamiento de los problemas filosóficos. El hecho que domina en toda nuestra discusión es primero gramatical. Y consiste en que, en las lenguas escritas por los intérpretes de la lógica clásica, el juicio atributivo exige una cópula, y ésta debe ser precisamente el verbo *es*. Nada nos parece más natural; y todo sucedería más bien, en los tratados de lógica, como si la función atributiva del verbo *ser* fuera su función normal, debiendo ser señalado una vez para siempre el caso en que significa la existencia, sin necesidad de volver a repetirlo.

Lo que pues por el momento debe retener nuestra atención es la función del verbo *ser* en el lenguaje, y en primer lugar lo que los gramáticos enseñan acerca de la del verbo en general. Por desgracia sucede que los mismos gramáticos no se ponen de acuerdo, tendiendo unos más bien a interpretar los hechos gramaticales desde el punto de vista de la lógica, mientras que otros buscan mayor rigor en el uso de la lengua al describirlo y analizarlo. Unos y otros tienen sin embargo algo que enseñarnos; y como hasta su falta de acuerdo es capaz de darnos alguna lección, vamos a examinar sucesivamente dos teorías gramaticales del verbo, elegidas como típicas de esas dos actitudes frente a los hechos.

A quien desee una teoría gramatical del verbo inspirada en los principios de la lógica clásica, la mejor que se le puede recomendar es la que expone la *Gramática general* de Lancelot, y que fué incluída a la letra en la *Lógica de Port-Royal*. La doctrina de Port-Royal es sencilla. Está resumida en esta fórmula: el verbo es "una palabra cuyo principal empleo es significar la afirmación". Decimos principal empleo, porque además de ese tiene otros muchos, como significar el tiempo, o también el sujeto. Si por ejemplo yo digo: *coenasti*, doy a entender que *tú* has tomado una comida y que lo has hecho *en el pasado*. Son éstas funciones accesorias del verbo que no están en relación necesaria con él. Con frecuencia existe sin ellas; en cambio jamás se le encuentra sin una afirmación correspondiente, ya que la negación que puede también ir con él no es sino una afirmación al revés. Estas consignificaciones accesorias del verbo han hecho, dícesenos, que los más hábiles gramáticos hayan fallado al pretender discernir con claridad su naturaleza. Fueron sobre todo engañados por la inmensa cantidad de verbos que, en todas las lenguas, significan un predicado determinado al mismo tiempo que su

afirmación. Y hase creído así que la principal función de los verbos era significar lo que designan los conceptos de los diversos predicados que implican. Si digo, por ejemplo, *vivo*, *sedeo*, parece a primera vista que la principal función de estos verbos sea dar a entender que estoy en el estado de ser viviente o sentado pero no hay nada de eso; porque *vivo* descompónese en *estoy vivo*, así como *sedeo* significa *estoy sentado*. Estos dos verbos hacen una e idéntica cosa: afirmar cierto predicado. Y eso es lo que principalmente hacen en cuanto verbos. El que a la vez connoten diferentes afirmaciones, débese simplemente a que el uso les asocia, de modo accidental, diferentes predicados.

No es posible reducir más completamente la función esencial del verbo a su función lógica de predicación. Por lo demás así es como el mismo Lancelot interpreta su doctrina: "Según esta idea, puédese decir que el verbo por sí mismo no debería tener otro empleo que fijar la unión que hacemos en nuestro espíritu entre los dos términos de una proposición". Ese *debería* dice no poco sobre el objetivo que se propone esa gramática general. Si las lenguas estuvieran bien hechas, siempre se dirigirían exactamente por la lógica; y pues el verbo significa en ella esencialmente la afirmación, no admitiría ninguna otra de las significaciones accesorias que oscurecen su verdadera naturaleza. Las frases serían acaso algo largas, ya que para abreviar se han inventado verbos que a la vez significan la afirmación en general y lo que se afirma en particular; y al ser más largas, serían también más claras. Y sobre todo serían más simples. Pues teniendo el verbo como principal función el afirmar, y siendo la afirmación la misma afírmese lo que se afirme, un solo verbo basta para toda afirmación. Y este verbo lo poseemos. Hay uno, y sólo uno que haya conservado esta función propia, y es el verbo *ser*, que se llama verbo sustantivo. Ni siquiera se mantiene siempre en esta simplicidad. Sólo la guarda en su tercera persona del presente, *es*, y cuando lo empleamos a título de cópula en la proposición afirmativa. Esto basta no obstante para hacer ver cuál es la función principal del verbo, porque, si el uso lo permitiera, el verbo *es* nos dispensaría de todos los otros. Compondríase entonces la lengua de un solo verbo y de tantos predicados como fueran necesarios. Verbos como *vivo*, *sedeo* y otros innumerables serían inútiles; diríase *estoy vivo*, como se dice *estoy sentado*, y así en los demás casos ([13]).

([13]) Lancelot, *Grammaire générale*, cap. XIII; o *Logique de Port-Royal*, II parte, cap. 2.

Reducida a lo esencial, dícenos una vez más esta tesis que no hay en toda la lengua sino un solo verbo, *es*, y que este verbo es esencialmente una cópula. No debemos pues sorprendernos si, en una lógica fundada en una gramática que lleva su espíritu, el juicio de existencia no ocupa de hecho ningún lugar. Es cierto que la *Lógica de Port-Royal* reconoció su presencia entre proposiciones al parecer diferentes, pero al hacerlo así no pretendió sino eliminarla inmediatamente, reduciéndola a la clase general de los juicios atributivos. En todos los otros verbos, los hombres abreviaron sus discursos creando palabras que significan a la vez la afirmación y aquello que se afirma; el verbo sustantivo es el único con el que no se preocuparon de hacer lo mismo. ¿Por qué? En lugar de hacerlo, se lo elimina. Es que entonces el predicado está sobreentendido: *Dios existe* significa *Dios es existente*, así como, según se dice, *yo soy* significa *yo soy un ser*, o *yo soy una cosa* (14). De modo que *yo pienso, luego soy*, simplemente significa: *yo soy pensante, luego soy estante o existente.*

En esto está precisamente el nudo de la cuestión. Cuando digo *yo soy* ¿quiero significar *yo soy un ser?* Nada se habrá ganado con sustituir *ser* con *estante* o existente, porque en una gramática en que el participio es un nombre —y así debe ser para ser atributo— los términos *existente* y *ser* son intercambiables. Basta no obstante dejar a la gramática olvidarse un poco de la lógica, para empezar a dudar de eso. La única manera correcta de trasformar *yo soy* en proposición atributiva, es escribirlo así: *yo soy un ser;* mas no se sigue de ahí que el sentido de las dos proposiciones sea idéntico, ni, por consiguiente, que ambas formen una sola. Esto es lo que parece haber visto Bossuet. Debiendo redactar a su vez un manual de lógica para el Delfín de Francia, no creyó encontrar mejor modelo que la Lógica de Port-Royal; pero este maestro de la palabra no podía dejar de ser más sensible a los matices de la lengua que un Lancelot o un Arnoldo. Y se preguntó cuál podía ser el sentido del verbo *es*, en las proposiciones en que no va seguido de ningún predicado expreso.

Lógico formado en la escuela de Port-Royal, Bossuet estaba en la peor situación posible para resolver este problema. Por una parte, sabía muy bien que el objeto del concepto no es jamás la existencia de lo que el término designa; ya que, como él mismo reconoce, "que el objeto exista o no, lo en-

(14) *Logique de Port-Royal*, II p., cap. 3.

tendemos lo mismo". Por otro lado, persuadido de que todo conocimiento se refiere a un concepto, no podía dar al verbo *ser* otra función que la de significar el concepto de existencia. Sólo que, puesto que el concepto de existencia no es nunca la existencia de lo que el término designa, no hay razón para que ese concepto escape a esta ley. En efecto, tomado en sí mismo, no designa otra cosa que el hecho de existir en general, es decir la propiedad que pertenece a lo que existe, en cuanto existe. Pero seguramente que no es esta existencia indeterminada la significada por el verbo *es* o el verbo *soy*, en proposiciones tales como *Dios es* o *yo soy*. Todo sucede entonces como si se razonara de esta manera. Yo no puedo captar la existencia, lo mismo que los demás, sino mediante un concepto. Este concepto de la existencia lo poseemos, porque "si lo conocemos, debemos tener de él alguna idea" ([15]). No obstante, tomada en la generalidad abstracta que le es propia, la idea que tenemos del ser no expresa suficientemente la existencia actual del sujeto de quien se afirma. Debemos pues determinarla por otra, que precise el modo de ser al cual conviene la existencia actual. Que es lo que hace Bossuet, como lógico, al afirmar que "la idea de la existencia es aquella que responde a estas palabras *ser en el tiempo presente*". Que yo diga *las rosas son, hay rosas*, o *las rosas existen*, no hago otra cosa que juntar dos ideas, "una la que me representa lo que una rosa es, y la otra la que responde a estas palabras: ser en el tiempo presente. En efecto, a estas palabras *ser ahora*, responde una idea tan simple que no puede estar mejor expresada que por esas mismas palabras; y es totalmente distinta de la que responde a esta palabra *rosa*, o a otra que se quisiera poner por ejemplo" ([16]).

Esta ingeniosa solución supone en primer lugar que un concepto simple, comparable en naturaleza al de la *rosa*, corresponde a las palabras *ser ahora*. Pero debemos distinguir dos términos, *ser* y *ahora*, ya que este último no es otro que el término, aun más complejo, de *tiempo presente*. Tengámoslo, no obstante, por un término simple; ¿bastará juntarlo al concepto de *ser* para concebir que las rosas en cuestión existen? Claro que no. El concepto de ser en general no cambia de naturaleza cuando se lo determina por el de tiempo presente en general. Yo puedo concebir en lo abstracto rosas pasadas, rosas presentes y rosas futuras, sin tener otra cosa en el pensamiento que rosas posibles en el pasado, en el

([15]) Bossuet, *Logique*, lib. I, cap. 39.
([16]) *Ibid.*

presente y en el futuro. Es cierto que la enunciación, *las rosas son ahora*, afirma ciertamente una existencia actual; pero no es porque incluya la noción de tiempo presente, que nada añade al verbo. Síguese, pues, que se basta en cuanto incluye al verbo *son*. No es el presente lo que incluye la existencia, sino la existencia al presente, tanto que se diría más bien que ella lo es. No hay, pues, idea que se añada al verbo *es* para hacerle significar la existencia; bástase él para significarla, y plenamente.

La situación se presentaría acaso bajo un aspecto muy distinto si, en lugar de consultar la gramática de los lógicos, nos dirigiéramos a la de los puros gramáticos corrientes. A primera vista poco se gana con ello, pues ellos mismos no saben qué contestar: "La teoría del verbo, dice el más moderno de entre ellos, es lo que más trabajo ha dado a los gramáticos, antiguos y modernos; y hay que convenir en que es sin duda la más erizada de irregularidades, excepciones, anomalías y dificultades de toda suerte" ([17]). Todo esto es cierto; pero razón de más para consultarlos, porque las dificultades de la gramática débense sobre todo a una constante preocupación de modelarse sobre la complejidad del lenguaje en vez de simplificarlo sometiéndolo por la fuerza a las leyes de la lógica. Por lo demás, también aquí da pruebas de mayor estabilidad que la que de ella se podía esperar. Según una de las clásicas definiciones del verbo, la de Prisciano, la función propia de esta parte del discurso sería significar la acción y la pasión, con sus tiempos y sus modos: *Verbum est pars orationis cum temporibus et modis, sine casu, agendi vel patiendi significativum* ([18]). Mil veces repetida por los gramáticos comunes, esta definición no parece completamente olvidada en nuestros días. Ha dejado huellas de sí aun en cierta gramática que pretende fundarse en una nueva teoría del lenguaje, y cuyo autor comienza diciendo adiós a Prisciano ([19]).

Uno de los objetos del lenguaje, nos dice este nuevo gramático, "es expresar las acciones y los estados" ([20]). La acción y el estado pueden ser expresados por un nombre, cuando se trate simplemente de nombrarlos o presentarlos; pero

([17]) Ferdinand Brunot, *La pensée et le langage, Méthode, principes et plan d'une théorie nouvelle du langage appliquée au Français;* Paris, Masson, 1922, pp. XVIII-XIX. Cf. p. 898, último párrafo del libro.

([18]) Prisciano, *Institutiones grammaticae,* lib. VIII: I, 1; ed. Herz, Leipzig, Teubner, 1865; t. I, p. 369.

([19]) Brunot, *op. cit.*, p. XIX, nota 1.

([20]) *Op. cit.*, p. 203.

si se trata de enunciar la acción, es decir de expresarla en cuanto tal, "el verbo es la forma por excelencia. Hase dicho, y es verdad, que enuncia la acción en tiempo y en modo" ([21]). ¿Y quién lo dijo sino Prisciano? Cierto que aquí hay algo distinto. Pídesenos expresamente que no sigamos diciendo, con la vieja gramática de las "partes de la oración", que sólo el verbo tiene el privilegio de expresar la acción en tiempo y en modo. ¡Adelante!, se nos asegura, es un imperativo que seguramente no es un verbo. Mucho habría que decir sobre eso, pero dejemos a los gramáticos que lo discutan. Lo que ante todo nos importa, y que siempre es cierto, es el carácter específico de la función de significación que aquí se atribuye al verbo; y si no se ha dado el adiós a Prisciano, hásele dado por lo menos a Aristóteles, pues si bien Aristóteles reconoció estos caracteres gramaticales del verbo, la lógica tendencia de su pensamiento hizo que no viera las últimas implicaciones. Desconoció totalmente esta especificidad del verbo como signo de la acción realizada, que en cambio el análisis del uso gramatical pone en evidencia. Para él los verbos son nombres que no significan acciones realizadas o los estados que de ellas resultan, sino los conceptos que corresponden a estas acciones y que definen su naturaleza. Son, pues, como diríamos hoy, "nombres de acción". Así, *él parte* no quiere decir para él el acto de ponerse en camino, sino *la partida,* así como *él sale* no significa propiamente la acción de salir de un lugar, sino *la salida.* En este caso la gramática del lógico yerra sin duda, y la del gramático tiene razón. El verbo no se convierte en nombre sino en el caso de ignorarse la función propia que ejerce en el lenguaje, y que consiste precisamente en significar la acción en tiempo y en modo.

¿Y si esto es lo cierto, a qué se reduce el verbo *es?* Desde el punto de vista de la gramática lógica, la solución del problema es sencilla. Este verbo hace lo que hacen todos los demás verbos; desaparece como tal, pero desaparece mucho más definitivamente, porque no es posible en modo alguno hacer de él un nombre. Que es lo que ya tuvimos ocasión de comprobar, al estudiar la reducción de este verbo al papel de cópula en la teoría clásica de las proposiciones. Como ya lo hemos visto, la gramática de los lógicos levanta al verbo *es* por sobre todos los otros. Y hasta hace de él el único verbo, no siendo los otros sino formas accidentalmente corrompidas por el concepto de la acción particular que significan. Pero también sabemos lo cara que resulta esta supremacía. Si

([21]) *Op. cit.*, p. 210.

en adelante basta con el verbo *es*, es que no hay ya jamás otra función que la de cópula, es decir la de atribuir un predicado al sujeto de la proposición. El verbo *leer* puede reducirse al verbo *ser*, porque simplemente significa *estar leyendo*. Ahora bien, en *estar leyendo*, hay un nombre, *leyendo*, que significa *la lectura;* en cuanto a *ser*, éste no es siquiera un nombre, sino el símbolo puro y simple de la atribución de un nombre a otro. Fuera de esta función de afirmación, carece de sentido. Que es lo que Aristóteles decía ya tan claramente: "En sí mismos y por ellos mismos, lo que llamamos verbos son en realidad nombres, y tienen un significado determinado (porque al pronunciarlos, fíjase el pensamiento del que oye, y luego queda en reposo); pero no significan todavía que una cosa es o no es. Porque *ser* o *no ser* no tienen un significado que se refiera al objeto, y tampoco lo tiene el término *estando*. En efecto, en sí mismas estas expresiones no son nada, pero añaden a su propio sentido cierta composición imposible de concebir independientemente de las cosas compuestas" ([22]). Así, decir que *Sócrates es hombre* es decir algo; pero si digo que *Sócrates es*, el término *es* nada significa con respecto a Sócrates. Hablo, pero nada digo. Esta gramática y esta lógica en las que el juicio de existencia se reduce a la afirmación bruta del sujeto, son la gramática y la lógica natural de toda ontología que identifica la existencia con la esencia del sujeto existente.

Muy al contrario sucede en la gramática de los gramáticos. El verbo *ser* se presenta en ella naturalmente como significando una acción, pero de especie particular. Desde el punto de vista de su sentido real, que domina a toda gramática así concebida, los verbos se distinguen en dos clases principales, como las mismas acciones que significan. Ciertas acciones refiérense a un objeto, y éstas son acciones objetivas: *vosotros veis el resultado;* otras acciones no se refieren a un objeto, sino que, terminándose por decirlo así en el sujeto, son llamadas subjetivas: *el rayo ha caído*. No es posible dudar acerca de la categoría a que pertenece el verbo *ser:* es un verbo subjetivo. Y lo es eminente tal, al menos si se puede decir con verdad que "la primera de las acciones subjetivas, es el *existir*" ([23]). Poco importa en efecto la forma verbal bajo la que se expresa este hecho fundamental. Sólo el uso decide y manda aquí. Que se diga *él es*, *él existe* o *hay*, el sentido es el mismo. Todas estas fórmulas significan la ac-

([22]) ARISTÓTELES, *De interpretatione*, c. III, tr. Tricot, París, J. Vrin, 1936, p. 82.

([23]) BRUNOT, *op cit.*, p. 293.

ción primera que puede ejercer un sujeto. Esta acción es en efecto primera, porque sin ella no habría sujeto.

Tal gramática es demasiado escrupulosa con los hechos del lenguaje para meterse en ninguna aventura metafísica. La desconfianza hacia la lógica va acompañada de la desconfianza hacia toda filosofía en general. No obstante, si fuera tras una ontología, a la vista está cuál habría de preferir. Para satisfacer a las confusas aspiraciones que aquí parecen guiar el lenguaje, habría que admitir la presencia, en el mismo corazón de lo real, de lo que en otros tiempos se llamaba "actos primos", es decir esos actos de existir en virtud de los cuales cada ser es, y se desdobla en una multitud de "actos segundos" que son sus operaciones. Grave cuestión es saber si se debe aquí ceder a las sugestiones del lenguaje; mas por el momento no tratamos de este asunto. El sentido obvio de ciertos juicios es lo único que interesa, y puédese al menos comprobar que todo sucede como si se hallaran aquí enfrentadas dos interpretaciones opuestas: o bien el verbo *ser* debe ser considerado como una cópula y todos los juicios como atributivos, o bien este verbo significa además el acto primero en virtud del cual un ser existe, y la función principal de los verbos es en ese caso significar, no atributos, sino acciones.

No ha sido necesario llegar a nuestro tiempo para adquirir conciencia de esta antinomia ni para tratar de resolverla; pero las tentativas de este género van siempre inspiradas por el conceptualismo espontáneo del entendimiento. Redúcense en efecto a transfomar, por un procedimiento que conocemos como ineficaz, los juicios de existencia en otros tantos juicios atributivos. Interpretando todos los verbos como adjetivos, conviértese al verbo *ser* en signo de la existencia en general, considerada como el "género universal" del que toda acción particualar es una especie ([24]). Pero eso es precisamente lo que niegan los gramáticos escrupulosos por respetar el sentido auténtico del lenguaje. Manteniendo la irreductible especificidad del verbo contra todas las demás partes del discurso, colocan por lo mismo la lógica en presencia de este hecho, delicado para ella: Juicios sin predicados, y que no obstante no están desprovistos de sentido ([25]). Pues bien, en este debate parece que la gramática clásica repre-

([24]) Véanse las advertencias de François Thurot sobre el libro de JACQUES HARRIS, *Hermès, ou recherches philosophiques sur la grammaire universelle*, París, Messidor, an. IV, p. 93. El texto de Harris, pp. 31-35 merece ser leído.

([25]) Hasta se ha hablado de juicios sin sujetos. Véase el resumen de

senta una posición claramente abandonada. Verdadera en su orden, no lo es sin embargo sino respecto de la clase particular de los verbos de atribución. Muy lejos de poder reducir todos los verbos al verbo *es* tomado en su función de cópula, una lógica del lenguaje real debería considerar por el contrario a esta cópula como una función especializada del verbo *es*, cuyo sentido existencial es el principal en él. Puédese concebir proposiciones atributivas desprovistas de cópula; por ejemplo las frases nominales tan frecuentes en lengua rusa, en las que el verbo *es* no sirve de cópula sino en las definiciones ([26]). El verdadero problema no está pues en saber cómo se puede atribuir sin emplear la cópula, sino, al contrario, por qué tantas lenguas han introducido una cópula en las proposiciones atributivas, y por qué esta cópula es precisamente el verbo *es*.

Plantear esta cuestión es inevitablemente obligarse a sobrepasar el plan de la gramática y aun el de la lógica, para abordar el de la noética. La encontramos ya a lo largo de las discusiones precedentes; y si creímos deberla descartar provisionalmente, fué para salvaguardar, en cuanto posible, la especificidad del orden lógico. No es posible hacerlo, sin embargo, sino por una abstracción que, siendo legítima en sí, hace violencia a la experiencia psicológica, y en consecuencia no se justifica sino dentro de ciertos límites. Tomada en sí misma, la lógica jamás se presenta como indiferente a la verdad de las proposiciones. Al contrario, defínesela ordinariamente como un *organon*, es decir como un instrumento que, gracias a la ciencia anteriormente adquirida de las operaciones del pensamiento, permite adquirir la verdad y evitar lo falso. Digamos además, no obstante, que este arte de descubrir la verdad y de evitar el error no se extiende más allá de las condiciones formales del verdadero conocimiento en general, tales como resultan de la naturaleza y de la estructura misma del espíritu. "El lógico", dícesenos con razón, "no se pregunta si tal aserción es verdadera o falsa en sí misma, es decir, conforme o no a una realidad exterior al espíritu, o más bien susceptible de ser confirmada o contradicha por una experiencia o ulterior operación. Porque un juicio puede ser verdadero por coincidencia fortuita y no por necesidad racional" ([27]).

la memoria de Miklosich, con las notas de Fr. Brentano a este propósito en la *Psychologie* de este último, pp. 299-307.

([26]) A. MAZON, *Grammaire de la langue russe*, Paris, Droz, 1943; art. 143 y 162: "lui vieux", "elle belle", "eux étudiants".

([27]) EDM. GOBLOT, *Traité de logique*, Paris, A. Colin, 1941, p. 43.

El arte lógico descansa pues en la ciencia de las condiciones formales de la validez de nuestros juicios. Sin embargo, su ejercicio es psicológicamente inseparable de nuestra espontánea creencia en la verdad o falsedad de las aserciones tomadas en sí mismas. Los mismos nombres que el lógico da a las proposiciones, al distinguirlas en afirmativas y negativas, surgieren que así es. Apenas nos es posible concebir una afirmación que, de primera intención, no sea verdadera. Si la proposición *todos los hombres son mortales* se presenta bajo la forma de una afirmativa, es esto en razón de la profunda convicción de que en realidad todo hombre acaba por morir. Todo lo que se afirma, afírmaselo, a título de verdad, así como todo lo que niega niégaselo a título de falso; por eso los lógicos vacilan tanto sobre la naturaleza misma de los hechos que estudian. A pesar de que comienzan diciendo que su ciencia no se interesa por la verdad de hecho de las proposiciones que estudia, apresúranse a añadir que, si bien no garantiza esa verdad, la presupone. Algunos dicen, por ejemplo, que toda afirmación lógica incluye un juicio existencial hipotético anterior, que se dispensan de formular. En el caso del ejemplo clásico que acabamos de recordar, se sacará la consecuencia de que, *si* de hecho *hay hombres*, todos son mortales. En efecto, si no los hay, toda afirmación a propósito de ellos carece de sentido. Otros, después de haber sostenido que la lógica no exige ninguna otra existencia que la de los conceptos como tales, es decir su simple posibilidad abstracta, vienen a decir que "todo juicio pretende ser verdadero" y, en tal sentido, afirma la existencia, de cualquier modo que sea, del sujeto, o de la relación entre el atributo y el sujeto. Si digo, por ejemplo, que *Pedro está enfermo*, afirmo implícitamente la existencia de Pedro, porque la calificación de enfermo no tendría sentido "si no se supone que Pedro existe" ([28]).

Que realmente sea así en la experiencia del pensamiento concreto, nadie lo niega. Es absolutamente cierto que en el lenguaje corriente la proposición *Pedro está enfermo* contiene una significación existencial que hasta podríamos decir que es doble, porque, al enunciarla, concebimos como existente a Pedro, cuya enfermedad afirmamos, y hasta concebimos su enfermedad como existiendo con la existencia del sujeto que sufre. Tal es seguramente el sentido real y, si podemos decirlo así, el sentido vivido de una proposición de este género; pero no se sigue de ahí que comporte este doble sentido,

([28]) *Op. cit.*, pp. 184-185.

ni siquiera uno de ellos, para el lógico. El solo hecho de que se la pueda emplear correctamente como un ejemplo lógico, es prueba de eso, porque toda la discusión supone que esta proposición no es un simple ejemplo lógico. Si no es más que esto, no implica en efecto ninguna existencia real, ni siquiera se ve que implique, psicológicamente hablando, la noción de una existencia posible. Indudablemente que para que la proposición sea verdadera es preciso que Pedro exista, y lo mismo su enfermedad; ¿pero qué lógico defenderá que los ejemplos que emplea son proposiciones verdaderas? Mientras su pensamiento no sale del plano de la lógica, la existencia está ausente de él, y ni siquiera piensa en ella ([29]).

Es cierto que, psicológicamente hablando, toda afirmación se refiere a la existencia; mas no es posible introducir la existencia en la lógica sin caer en una confusión de órdenes. Demos por averiguado que tal confusión es difícil de evitar, por provenir de esa misma ambigüedad fundamental del término *es* que ya hemos señalado, pero que en este caso plantea un nuevo problema. ¿Por qué este verbo que primitivamente significa existir se ha adaptado espontáneamente a la función de cópula que tiene en tantas lenguas? Es que justamente las lenguas no se forman con miras a facilitar la redacción de los tratados de lógica, sino más bien para expresar el contenido real del pensamiento. Pues bien, el pensamiento vivido concibe en efecto sus proposiciones como verdaderas o falsas, y es exacto que su verdad o falsedad descansa siempre, en último término, en la existencia o no existencia de los objetos o de las relaciones que aquéllas afirman o niegan. Hace siglos que se escribió, y tan verdad es hoy como entonces: el juicio no se refiere en último término a la esencia del objeto concebido, sino a su existencia, y en esta existencia descansa la verdad del juicio ([30]). Ésa es asimismo la razón por la que tantas lenguas han hecho del verbo *es* una cópula y, en este sentido, es verdad decir que, aun a título de cópula, este verbo tiene un sentido existencial, o, según lo han sostenido muchos lógicos, que aun las proposiciones atributivas son existenciales. Añadamos solamente que esto es verdad en todas partes, menos en lógica precisamente, como ciencia y arte de las leyes formales del pensamiento, la lógica no atañe a la existencia, porque ni toca siquiera a las condiciones reales de la verdad o de la no

([29]) "Logicus enim considerat modum praedicandi et non existentiam rei." S. TOMÁS, *In VIII Metaph.*, lect. 17, ed. Cathala, n. 1658.

([30]) "Sed quando adaequatur ei quod est extra in re, dicitur judicium verum esse." S. TOMÁS, *De verit.*, q. I, a. 3, *Resp.*

verdad de las proposiciones. No hay pues juicios existenciales en lógica. Aquellos cuya presencia comprueba a veces el lógico, cuando los encuentra de casualidad, ningún papel desempeñan; y desaparecen en cuanto se los reconoce como tales.

Un hecho muy digno de reflexión es que la gramática nos deja en presencia de juicios inasimilables por la lógica. Si se plantea aquí un problema ontológico, habrá que definir sus elementos en términos tomados del lenguaje vivido, es decir buscando de captar al pensamiento en su misma fuente, cuando espontáneamente se funde en el molino de las palabras. Con frecuencia se ha reprochado a la metafísica no ser sino un análisis del lenguaje, y de acoger de ese modo sin crítica todas las ilusiones de la conciencia ingenua; pero acaso todo no sea sino ilusión. Nada prueba *a priori* que el pensamiento no vaya por el contrario directamente a lo que constituye el núcleo más resistente de lo real. La metafísica y el sentido común no encierran acaso dos verdades diferentes, sino una sola, más o menos profundamente captada y expresada de distinta manera. No es pues imposible tampoco que encontremos dos veces la misma existencia, antes y después del concepto, en la lengua de la conciencia común y en la del metafísico.

Es por desgracia bastante difícil ceder aquí a las primeras sugestiones del lenguaje, porque no son ellas necesariamente idénticas en todas partes, y porque aun en las lenguas que conocemos a fondo, con frecuencia ignoramos el primitivo sentido de las raíces. Las lenguas tienen tras de sí siglos de lógica y, como lo hemos visto, hasta sus gramáticas se han logicizado profundamente. No nos hemos de extrañar, pues, que conserven la huella de ese fenómeno. El mismo verbo *es*, cuya función existencial precede sin duda a su función copulativa, se ha gastado tanto sirviendo de cópula, que ciertas lenguas actuales parecen dudar totalmente sobre su sentido. *Yo soy* significa *yo existo* sin lugar a dudas; pero *él es* no parece tan claro, y como si se esperase un predicado olvidado. Por extraña paradoja, el mismo *es* ha perdido en parte su poder de significar la existencia, de tal modo que se lo reemplaza de ordinario, sea con la forma impersonal *hay* (en francés *il y a*), o bien con el verbo *existe* (31). El hecho mismo de que hablemos corrientemente de *existencia* y de

(31) Acaso no carezca de interés recordar que en ruso, en que el verbo *es* no sirve normalmente de cópula, ha conservado en cambio su sentido existencial.

existir para significar lo que normalmente debería significar el verbo *ser*, basta para poner en evidencia la desvalorización existencial sufrida por este verbo, cuya función propia es no obstante decir que lo que es, es, y que lo que no es, no es. Porque el verbo *existir* no significa en primer término lo que actualmente llamamos la existencia, sino que más bien denota el origen. Así, cuando para decir que un ser es en verdad, se dice que existe, reemplázase el término que primitivamente significaba lo que se quiera decir, por un término que primitivamente significa otra cosa. Apenas se puede pues esperar, aunque podamos encontrar el sentido primario de las raíces, llegar por ahí a su sentido más profundo y verdadero. Solamente una libre reflexión sobre el lenguaje, sin las trabas de la lexicografía o de la lógica, puede permitirnos alcanzar las primitivas orientaciones del pensamiento, que permanecen estables entre las fluctuaciones del lenguaje.

Para que el juicio de existencia, tomado en su forma más común: *x es,* sea inteligible, hay que admitir que lo real contiene un elemento que trasciende a la misma esencia, y que nuestro conocimiento intelectual es naturalmente capaz de captar ese elemento. Y así habrá para nosotros, lo mismo que para Platón y Plotino, un "más allá de la esencia", pero que, en vez de ser el Bien o el Uno, será el acto de existir. Si está más allá de la esencia, estará más allá del concepto. Admitir que su conocimiento sea posible equivale pues a reconocer por lo mismo que nuestro conocimiento puede ir más allá del concepto. Podríamos decir, en otros términos que, puesto que todo objeto real contiene más que su esencia, nuestro conocimiento de todo objeto real, si le ha de ser adecuado, ha de contener más que su objeto y que su definición. Aquí se comprueba cuán deficiente es el realismo metafísico de la esencia. Es verdad, como ya queda dicho, que el objeto es "algo perfectamente definido, pero cuya definición todavía nos es desconocida, y que aun debemos descubrir" ([32]). Pero se debe añadir que si el objeto es algo perfectamente definido por su esencia, lo es también, y en un orden muy diverso, por su acto de existir. Preciso es pues, si nuestro conocimiento ha de llegar a él en su más profunda realidad, que llegue en sí a este último acto que finalmente determina a todo lo que es.

Como este acto escapa al concepto, preciso es que su co-

([32]) SIMÓN FRANK, *La connaissance et l'être*, París, Aubier, 1937, p. 19.

nocimiento nos sea imposible, o que caiga bajo el dominio del juicio, que también es un acto. Sin duda, el juicio no es un acto en el sentido que lo es el existir. El existir de la cosa es un acto primero, del cual derivan, según la fórmula de la esencia que la actúa, todas sus operaciones. Por el contrario, el juicio no es sino un acto segundo, puesto que es la operación por la que unimos o dividimos los conceptos. No obstante, habrá que notar en primer lugar que el juicio de existencia es una operación de un género particular, porque no consiste en componer o dividir conceptos, es decir en unirlos por la afirmación o separarlos por la negación, sino en afirmar o negar la existencia real de un sujeto determinado. Que es lo que dábamos a entender cuando decíamos que el juicio: *Sócrates es*, no significa *Sócrates es un ser*, lo que valdría igual para un Sócrates posible como para un Sócrates real; sino que significa que Sócrates es realmente existente. El problema está pues en saber cómo y por qué esta operación del entendimiento, que no es sino un acto segundo, puede alcanzar el acto primero de su objeto.

Para comprender esto, primero es preciso, como lo exige un realismo fiel a su espíritu, renunciar a plantear el problema en lo abstracto. No se trata aquí de saber cómo un entendimiento en general podría, a la manera de un espejo o un aparato fotográfico, registrar en general las esencias de sus objetos. Nada se ganaría con doblar este intelecto añadiéndole una sensibilidad en general, para explicar cómo entra en relación con los objetos materiales y sensibles. Plantear el problema en realista, es acordarse en primer lugar que no es el entendimiento el que conoce, ni tampoco la sensibilidad, sino el hombre. El sujeto que conoce es tan plenamente real como el objeto conocido, y lo es de la misma manera, en el sentido que, como el objeto, el sujeto es una esencia actualizada por un acto de existir. No pretendemos aquí que se modifique la antigua definición del hombre como "animal racional". Esa definición es buena y lo será, mientras el hombre siga siendo un ser vivo dotado de razón. Debemos, no obstante, recordar que esta definición no concierne sino a la esencia del hombre en general. Si se trata de un hombre real, hemos de decir que es esa misma esencia, pero actualizada por su existir. Si se admite como un hecho que el intelecto es naturalmente apto para captar las esencias, ¿por qué no admitir igualmente que un existente dotado de intelecto sea también apto para captar otros existentes? Antes, si así se puede decir, de ejercer sus operaciones segundas de intelección, el intelecto ejerce esta pri-

mera operación en virtud de la cual existe. Esto es tan cierto que toda reflexión subjetiva llevada hasta su final, como la de Descartes, detiénese al fin ante esta inmediata evidencia primera: la existencia del sujeto captada en el pensamiento. El paso inicial de Descartes es incontestablemente legítimo. Recordemos sus propias palabras: "y viendo que esta verdad: *pienso, luego soy*, era tan firme y segura que todas las más extravagantes suposiciones de los escépticos no bastaban a echarla por tierra, creí que podía tomarla sin escrúpulo como el primer principio de la filosofía que buscaba". Nada más correcto, pero con dos condiciones: la primera es que este principio se plantee inmediatamente como una trascripción de lo real: es verdad que si pienso, soy, pero eso no es verdad sino porque, como lo dice el mismo Descartes, para pensar es preciso ser. En una palabra, la fórmula *pienso, luego soy* no puede significar sino una cosa: si sé que pienso, sé que existo. En modo alguno podría significar que, porque pienso, existo. Al contrario, *pienso porque soy*, y por eso es verdad que, si pienso, soy. La segunda es no atribuir a ese principio ningún valor especial con relación a la fórmula: si veo los seres, ellos son, de la que no es sino un caso particular (33). El ser pensante que se percibe así, exprésase inmediatamente por un juicio que afirma su propia existencia, como el ser pensante que percibe otros objetos, exprésalos inmediatamente por un juicio que afirma su existencia y, en ambos casos, la razón es idéntica: en todo ser, sea cual fuere, la existencia actual es lo primero.

La posibilidad del juicio de existencia, que es un hecho, explícase, pues, si se admite que el entendimiento del ser inteligente aprehende desde el primer momento en su objeto, sea cual fuere, lo que en él hay de más íntimo y profundo: *el actus essendi* (34). Mas así se comprende también cómo lo aprehende. Siendo el acto de existir la posición de una esencia en el ser, el juicio de existencia no puede ser sino la operación correspondiente, por la cual el ser inteligente afirma este acto. Y como está situado más allá de la esencia, este acto no puede ser objeto de concepto. Por eso, imitando en cierto modo la actualidad primera de lo real, el intelecto la significa por un verbo, tal como el verbo *es*, que la afirma pura y simplemente como real. Indudablemente, hay aquí también composición o división, y en consecuencia juicio; pero no se trata ya de

(33) Sobre las pseudo dificultades que nacen del caso de la alucinación, véase GILSON, *Réalisme thomiste et critique de la connaissance*, París, J. Vrin, 1939, c. VII, pp. 197-200 y c. VIII.

(34) *Op. cit.*, p. 226.

componer o dividir conceptos. Del mismo modo que hay composición de la esencia con el existir, que no es una esencia, en el objeto conocido hay composición del concepto y del verbo existencial, que no significa un concepto, en la proposición construída por el entendimiento que afirma su existencia. De ahí nace, en el lenguaje, el juicio de *secundo adjacente*, que no se compone sino de un sujeto y de un verbo, sin predicado alguno. Los juicios de este género constituyen pues sin duda una clase especial, con caracteres propios, e irreductible a cualquier otra clase de juicios conocidos, especialmente a la de juicios de atribución.

El juicio de existencia no consiste siquiera en atribuir al sujeto el predicado "ser". Es muy cierto que, siendo el concepto de ser la primera conceptualización del existir, el juicio atributivo: "*x* es un ser" es también la primera traducción, en términos de juicio atributivo, del juicio de existencia. Lo cual no es sin embargo sino una traducción que, por fiel y legítima que sea, ya no equivale al original. Ella contiene menos, y contiene más. Menos, porque en vez de poner inmediatamente el acto de existir como tal, el juicio atributivo no lo capta ya sino indirectamente en el ser, que incluye, con el acto de existir, la esencia que lo recibe. El *ens*, o *habens esse*, es el sujeto que tiene el *esse* con el *esse* que tiene. El "lo que es", es la unidad de "lo que" y del "es". El acto intelectual que capta el ser en el concepto pierde pues el privilegio, que tiene el juicio de existencia, de significar el mismo existir en toda su pureza. Acaso diga alguien que la pérdida no es grande, ya que el *esse* se vuelve a encontrar incluído en el ser, que no puede ser concebido sino como poseyéndolo. Digamos mejor que de derecho la pérdida debería ser en efecto nula; pero que muchas veces es grave, hasta llegar algunas a catastrófica, porque, como la historia nos lo demuestra, el conceptualismo espontáneo del pensamiento común tiende constantemente a reforzar la esencia del ser en detrimento de su acto de existir. Digamos además que el hecho se explica fácilmente porque el ser tiene algo más que el existir, es decir la esencia, que es el derecho de caza de la razón razonante, siempre en busca de definiciones. Decir que el juicio de existencia difiere específicamente del juicio de atribución no es rechazar los derechos del concepto y de la esencia, sino mantener los del juicio existencial y los del existir.

El solo hecho que haya juicios de existencia implica, pues, que la existencia es accesible al pensamiento. Para que tales pensamiento sean posibles, es preciso que el intelecto pueda captar directamente lo que hay en el ser de más profundo, y

expresarlo en una fórmula, la más simple de todas las que emplea, que reproduce, en su interna dualidad, la de la íntima estructura de lo real. No es posible negar que el hecho sea sorprendente y aun misterioso; mas su misterio no es sino el del mismo conocimiento, y el del ser que expresa. Distinguir juicios de predicación en el juicio de existencia así entendido, no es descubrir un nuevo misterio, sino que es penetrar un poco más hondo en el que la filosofía nunca cesó de sondear, y que puede a veces olvidar, pero nunca suprimir.

Si esto es así, parece imposible ver en el juicio de existencia la predicación del sujeto por su verbo, o, si se quiere, la posición del sujeto como sujeto. El pequeño matiz que separa al juicio de existencia del que afirmaría al sujeto como tal, es más difícil de captar, pero no por eso deja de ser una realidad. La proposición *x es* ofrece dos sentidos distintos, según la manera cómo se la entienda. Si se quiere que predique al sujeto, debe explicitarse inmediatamente en proposición predicativa del tipo "*x* es *x*", pero lo que en tal caso significa ya no es la existencia de *x*, sino la identidad de *x* consigo misma con todas las consecuencias que de ahí se siguen. Tenemos pues una verdadera predicación del sujeto, pero volvemos al juicio clásico de dos términos, volviendo a aparecer el sujeto en el papel de predicado. El otro sentido de la proposición "*x* es" significa, no que el sujeto es él mismo, lo cual es verdad de todos, sino que existe, lo cual no es verdad, y aun no siempre, sino de algunos. El juicio no afirma, pues, ya el sujeto, sino, cosa que es del todo diferente, el hecho de que ese sujeto existe. Afírmalo sin emplear para eso un predicado, precisamente porque, no siendo el existir una esencia, tampoco es objeto de concepto. El juicio de existencia es, pues, un acto que afirma un acto: un acto del pensamiento que afirma un acto del existir. Lo que de este acto de pensamiento hace un juicio propiamente dicho, es que, bien que no afirme un predicado de un sujeto, es sin embargo un acto de composición del concepto con otra cosa. El juicio de existencia afirma la composición del sujeto con su acto de existir, uniéndolos en el pensamiento como ya lo están en la realidad.

X. EXISTENCIA Y FILOSOFÍA

Las ontologías de la esencia no solamente incurren en el error de ignorar el papel de la existencia, sino que se equivocan también acerca de la naturaleza de la esencia. Tales ontologías olvidan sencillamente que la esencia es siempre la esencia de un ser, que el concepto de la esencia sola no expresa todo entero. Hay, en el sujeto que cada esencia designa, un elemento metafísico que trasciende a la esencia misma. Lo que equivale a decir que la realidad correspondiente al concepto contiene siempre, además de su definición abstracta, el acto de existir que, trascendiendo a la vez a la esencia y a su representación conceptual, no puede ser alcanzado sino por el juicio. La función propia del juicio es expresar la existencia, y por eso el juicio es un modo de conocimiento distinto de la abstracción conceptual, y superior.

Por estas palabras se ha de entender en primer término que juzgar no es nunca abstraer, y que abstraer no es juzgar. En cuanto es el resultado de una abstracción, la esencia es una parte separada de la realidad concreta de donde se la abstrae. El error fundamental de los metafísicos de la esencia es el tomar la parte por el todo, y el especular sobre la esencia como si ésta fuera el ser. Las esencias no deberían ser jamás concebidas como objetos últimos del conocimiento intelectual, porque su misma naturaleza las coloca o sumerge en el ser real concreto. Abstraídas del ser, piden reintegrarlo. La abstracción intelectual no tiene como fin afirmar las esencias en el pensamiento como puras presentaciones completas y suficientes en sí mismas. Nosotros no abstraemos las esencias con miras a conocer esencias, sino para conocer los seres a que pertenecen. ¿Cómo podríamos conocer esos seres sin sus esencias? Para cada uno de ellos la esencia es lo que él es. Pero ¿cómo sabríamos que esas esencias son seres, si de ellas no pudiéramos decir que *son?* A menos, pues, de ser una especulación abstracta sobre puros posibles, el conocimiento filosófico debe devolver y poner las esencias en la existencia real mediante el juicio.

Juzgar es decir que un concepto es lo que expresa: o bien un ser, o bien una determinación de un ser. Los juicios afirman siempre que ciertas esencias están unidas o separadas de

la existencia, porque en el pensamiento unen a la esencia lo que está unido en realidad o separan lo que está separado; y lo que así unen o separan es siempre la existencia, ya cómo es la esencia o bien el hecho de que es. En este último caso, que es el del juicio de existencia, el acto de conocimiento repite exactamente el acto existencia de la cosa conocida. Si digo: *x* es, la esencia de *x* ejerce, en mi juicio, el mismo acto de existir que ejerce en la esencia *x*. Si digo: *x no es*, separo mentalmente la esencia *x* de la existencia actual, porque la existencia no pertenece realmente a *x*. Por eso, mientras que la abstracción puede legítimamente concebir aparte lo que es uno en la realidad, el juicio no puede legítimamente separarlo de ella. Si lo hace así, traiciona su función, porque la abstracción está ahi para separar provisionalmente de sus todos ciertas partes que les pertenecen, mientras que el juicio reintegra las partes a sus todos correspondientes. Un juicio es verdadero cuando es normal, y los juicios son normales cuando lo que unen está unido en realidad, o cuando lo que separan está realmente separado. Así el conocimiento abstracto refiérese a sola la esencia, pero el juicio se refiere a la existencia (1), es decir a la realidad. Ambas operaciones son, pues, igualmente necesarias para que haya conocimiento, es decir aprehensión de un ser real. Por muy fundamental que sea, la distinción del conocimiento abstracto y del juicio jamás debe, pues, ser concebida como una separación. El entendimiento puede abstraer la esencia de un ser y tratarla durante un tiempo como si estuviera separada del ser de donde la ha abstraído, pero en realidad no lo está, porque una *esencia* pertenece siempre a un *ser*, y aun mientras el entendimiento la concibe aparte, la esencia no se separa jamás del ser real. Si el nexo vital que la une al ser está cortado, la esencia muere, y ningún conocimiento real saldrá jamás de ella.

Tal es eminentemente el caso en lo que concierne a la noción de ser. Tomás de Aquino repite a menudo, con Avicena, que el ser es lo que primero penetra en los dominios del entendimiento; y eso es cierto, pero no quiere decir que nuestro primer conocimiento sea el concepto abstracto de una esencia pura, la del ser en general. Hasta podemos preguntarnos si tal conocimiento es de suyo posible. Lo que primero se nos ofrece es cierta percepción sensible, cuyo objeto es inmediatamente conocido por el entendimiento como una "cosa", o como un "ser", y esta aprehensión directa por un sujeto que

(1) "Prima quidem operatio respicit ipsam naturam rei... secunda operatio respicit ipsum esse rei." S. TOMÁS, *In Boethium de Trinitate*, q. V, a. 3; en *Opuscula*, ed. Mandonnet, t. III, p. 110.

conoce comporta una doble, pero simultánea operación, por la que aprehende *lo que este ser es* y juzga que *es*. Esta instantánea recomposición de la existencia de un objeto dado con su esencia no es otra cosa que dar por objetiva la estructura metafísica de este objeto, no habiendo otra diferencia que ésta: que en vez de ser simplemente aprehendido por la experiencia sensible, desde ahora es intelectualmente conocido.

Siendo esto así, el ser no es objeto de un conocimiento puramente abstracto, ni lo será nunca. Como ya queda dicho, es mortalmente peligroso para la esencia abstracta el tratarla como si el nexo vital que la une al ser real pudiera ser roto en efecto; pero aun es más artificial y más peligroso aún manejar abstractamente ese monstruo metafísico que sería la esencia abstraída del ser. En realidad, esta esencia no existe, porque puédese concebir la esencia de *un ser*, pero nunca la del *ser*. Si la definición correcta del ser es "lo que es" necesariamente incluye un "es", es decir la existencia. Como decía Santo Tomás, todo ens es un *esse habens*, y a menos que su *esse* no vaya incluído en el conocimiento que de él tenemos, no es ya un *ens* que conozcamos, sino una forma vacía que no retiene del ser sino la posibilidad de existir. Si esta forma no es la de tal ser determinado, sino del ser en general, su conocimiento implica necesariamente la de la existencia en general. El ser así concebido no es, pues, sino la más vacua de las formas, a menos que no designe el acto ejercido por todo aquello de lo que, de un modo o de otro, se pueda decir que "es". En una palabra, la misma noción de un conocimiento puramente esencial del ser es contadictoria; y como el ser exige el inmediato reconocimiento, mediante el juicio, del *esse* que lo incluye, su conocimiento es esencial y existencial con pleno derecho.

Tomada a la letra, esta proposición supone otra, cuya importancia es decisiva para el conocimiento metafísico en general: todo conocimiento real es a la vez esencial y existencial. El ser no se presenta primero en el sentido de que lo que venga después no sea ser. Llega el primero, y ya no se va jamás. El ser acompaña a todas mis representaciones. Ni decir esto es suficiente, porque a la verdad todo conocimiento es "conocimiento del ser". El conocimiento no sale del ser, porque fuera de él no hay nada. El ejemplo clásico, tantas veces repetido por los escolásticos, encierra una profunda verdad en su misma trivialidad. Lo que primero veo sólo de lejos, al principio no es para mí sino una cosa, un "ser"; si el objeto se acerca, veo que es un animal, pero aun sigue siendo "un ser"; si todavía se va acercando, sabré que es un hombre,

y al fin que es Pedro; pero todas estas sucesivas determinaciones del objeto conocido no son siempre sino conocimientos más y más determinados de un ser. Con otras palabras; si ningún ser real, tomado en su acto de existir, responde a mi conocimiento, el conocimiento no existe. El ser no es, pues, solamente el primer objeto de conocimiento intelectual en el sentido de que está implicado ya desde el primer objeto conocido, sino también en este sentido: que está implicado en todo objeto conocido, y que todo conocimiento, cualquiera que sea su objeto, es también y en primer lugar conocimiento del ser. Pero como todo *ens* incluye su propio *esse*, todo conocimiento real resuélvese finalmente en la composición de una esencia con su existencia, cuando ambas son afirmadas como unidas en la unidad de un ser, por un acto de juzgar. Por eso, la misma verdad del conocimiento descansa en el juicio de existencia más bien que en el concepto de la esencia, porque todo conocimiento verdadero se refiere al ser, y llegar al ser es saber que "es".

Debemos, pues, modificar a la vez nuestra noción del ser y la del conocimiento. La metafísica clásica supone que el ser contiene más que el devenir y puédese decir que las aporías en que se mete, casi todas se reducen a ésta: ¿cómo el devenir. que es menos que el ser, puede reducirse a él? Si el ser es. ¿cómo podrá devenir? Y si el devenir no es, ¿cómo explicar que dé la impresión de ser? Para salir de esta dificultad, hase preguntado qué sucedería si el metafísico cambiase el orden de los términos, y no ha faltado quien sostuviera que hay más en el devenir que en el ser. Tal revolución debía afectar necesariamente a la noética a la vez que a la ontología. Desde el momento que el devenir es la misma realidad, el conocimiento de lo inmóvil mediante concepto debe ceder el paso a una especie de intuición, más cercana del instinto que de la inteligencia, afirmada como la única capaz de coincidir adecuadamente con su objeto. Tal filosofía triunfa indudablemente. a la vez que critica. El ser inmóvil y estático de la ontología clásica no resiste a sus golpes. Todos sus esfuerzos por establecer que no es posible hacer movimiento con lo inmóvil, ni conocimiento real mediante conceptos, son coronados por un éxito incontestable; pero podemos preguntarnos si esta filosofía podría triunfar de su adversario si aceptase combatirle en el terreno que él mismo hubiera elegido. El ser inmóvil que no resiste a su crítica es el de la esencia pura. El conocimiento intelectual abstracto, al que esa filosofía acusa con mucha razón de no poder pensar al ser en movimiento, es el del concepto. Al superarlos a ambos, entiérrase ella en su triunfo,

porque la duración pura, que opone a la inmovilidad del ser, exige que el conocimiento renuncie al concepto para captarla mejor. De ahí esa filosofía de lo inefable cuyos mejores y más objetivos estudios terminan regularmente en la más uniforme y más infaliblemente previsible de las conclusiones: una intuición sugerida por el arte maravilloso del filósofo, pero que su palabra sugiere siempre y no comunica jamás. La verdadera metafísica debe dar su lugar al arte, pero ella no es un arte. Al resignarse a lo inefable, la metafísica de la duración pura se condenaba a una contemplación que no fué un conocimiento intelectual y de la cual excluía el concepto, para trascenderlo.

Nada le obligaba a hacerlo así, pero ella no hubiera evitado este error sino buscando en el ser la única fuente del mismo y del otro, de la esencia y de lo individual, de lo estable y de lo móvil, del concepto y del juicio. Lo que esta metafísica buscó siempre, bajo el nombre de duración, es la existencia que es el acto del ser, pero sin saberlo ella misma. ¿Cómo no ver una señal cierta de esto en la lenta evolución, prevista desde el origen por la cruel clarividencia de más de un adversario, que sin cesar la ha emparentado con la metafísica del Éxodo? El verdadero nombre de la evolución creadora es Yahweh. Unico, "Yo soy" es un creador que crea creadores, un ser cuya esencia, idéntica a su existencia, es vida. fecundidad y movimiento por lo mismo que es el ser, y en quien todo tiene movimiento y vida por el mero hecho de deberle la existencia. La componibilidad de las esencias finitas explícase por su copresencia con el existir puro que las contiene a todas. Siendo estas participaciones del existir puro finitas en sí mismas, su número es infinito y toda posibilidad de una reacción determinante ejercida por ellas sobre su fuente queda excluída por la misma infinitud de su número. ¿Cómo podrían ellas limitar la independencia del supremo "Yo soy", siendo así que, si son en número infinito, todas las esencias en general son igualmente posibles, y la existencia de su fuente garantiza soberanamente su componibilidad?

Referidos al realismo del ser, el existencialismo y el esencialismo dan la impresión de abstracciones opuestas de las que se puede afirmar que son igualmente arbitrarias. Es cierto que el saber humano consiste en gran parte en especulaciones sobre esencias, cuya naturaleza nada cambia cuando se les da el título de leyes. No obstante, aun el conocimiento abstracto de las esencias, tomadas según el significado más clásico de este término, nada tiene del conocimiento "especular" cuya insuficiencia con tanta razón denunciaba Kirkegaard.

Sólo en ciertos manuales de filosofía son los entendimientos espejos donde se refleja la realidad, y los conceptos son calcos de sus objetos. Nunca se insistirá bastante sobre este asunto, porque el error a que lleva es tan inveterado, que contagia a veces aun a sus mismas refutaciones.

Tal es eminentemente el caso de las discusiones que aun continúan acerca de la *adaequatio rei et intellectus.* No hay candidato al bachillerato que no la refute; ¿mas cuántos maestros comprenden todavía su sentido? Para probar su carácter averiado y absurdo comiénzase por reducir la *adaequatio*, en la que consiste la verdad, a una *similitudo*, una *correspondentia*, una *convenientia intellectus ad rem*. Desde este momento todo está perdido; porque es literalmente cierto que ya no se sabe de qué se habla. La primera condición que se requiere para la adecuación de dos términos, es que, en cierto modo, sean uno, sin dejar por eso de ser distintos. Que es lo que quería significar la clásica definición de la verdad. Pues bien, si no se tiene cuidado, sus no menos clásicas refutaciones hácenle decir todo lo contrario, porque en vez de concebir la verdad como una propiedad trascendental del ser, ven en ella un carácter del conocimiento. Preciso es no obstante elegir aquí entre el realismo y el idealismo, y atenerse a lo que se haya elegido. Se ha denunciado a menudo la ridiculez de tales refutaciones del idealismo, en las que el realismo no triunfa tan fácilmente sino porque las fórmulas que refuta son primero interpretadas en un sentido completamente realista. Muchas refutaciones del realismo por el idealismo adolecen del mismo defecto. Puédese preferir otra noción de la verdad distinta de *adaequatio rei et intellectus;* pero para juzgarla absurda, primero se comienza por el absurdo de interpretarla torcidamente; y sobre la base de esa torcida interpretación, refútasela diciendo de ella mil errores.

He aquí una doctrina que define la verdad como la adecuación del entendimiento y el ser. La mayor parte de las veces, el que la critica no piensa siquiera que el ser que aquí contempla el entendimiento es en último análisis la existencia; ¿pero cómo reprocharle este error, cuando la mayor parte de las veces el defensor de la fórmula tampoco piensa en ello? Pero, prescindamos de esto, y suponiendo que la verdad a definir no sea la del juicio, sino la del concepto, busquemos representarnos en qué podría consistir esta especie de fotografía mental de una cosa por el entendimiento, operación de la que se nos asegura que el parecido estaría automáticamente asegurado. Para que esto sea así, comiénzase por atribuir la verdad al entendimiento solo; y hecho esto, traspuesta así la

tesis, del realismo al idealismo, pregúntase uno cómo podría tener algún sentido.

En efecto, no tiene sentido alguno. Si la verdad consiste en una fidelidad intrínseca y por decirlo así autónoma del conocimiento con lo real, esta fidelidad no podría ser controlada, y ninguna verificación de la verdad es posible. ¿Cómo estar seguros de que el concepto reproduce exactamente la cosa de la que es concepto, cuando la cosa misma no nos es conocida sino por el concepto? Semejante operación sólo sería posible si el entendimiento pudiera formarse una representación de lo que la cosa es en sí misma, y no representada. Pero esto sería contradictorio; mas aun suponiendo que la operación fuera posible, ¿no sería necesario un segundo concepto para verificar esta fidelidad del primer concepto con el objeto, y después otro tercero para dar por segura la del segundo, y así hasta el infinito? Pero todas estas objeciones suponen lo que niega la doctrina contra la cual van dirigidas: que pueda haber verdad del conocimiento fuera de sus relaciones con el objeto. E ignoran el sentido mismo de la tesis que refutan, es decir que todo conocimiento *es* verdadero en cuanto conocimiento, de tal modo que, desde el punto de vista de un realismo consciente de sus propias exigencias, el absurdo consistiría más bien en buscar en el conocimieno la condición del conocimiento, y en la verdad la justificación de la verdad. Si ésta existe, no hay que ponerla ni en el conocimiento ni en la verdad, sino en el ser.

Eso que se ha dado en llamar la mala suerte que persigue al conocimiento desde hace dos mil años, es algo puramente imaginario en gran parte, y si el camino no tiene salida, es porque se le exige que nos lleve a su punto de partida. La filosofía idealista es semejante a un médico que buscara fuera de la naturaleza del cuerpo el fundamento de la salud. La verdad es un caso particular de lo normal; no discurramos, pues, como si lo normal fuera un caso particular de la verdad. El conocimiento de lo real tal como es, presupone la interacción normal del sujeto real que conoce y del objeto real conocido. Digamos más bien que equivale a esta misma interacción. El suceso se produce o deja de producirse; prodúcese normalmente o no, pero no hay conocimiento, anterior a la verdad, a partir del cual sea posible establecer la verdad del conocimiento, y respecto de la adecuación en la que consiste la verdad, no existe ninguna verdad distinta de ella misma que pueda fundarla.

En fin —y esto no debemos cansarnos de repetirlo—, aun cuando pudiera tener algún sentido, una objeción de esta

naturaleza no se aplicaría sino al esencialismo de las "ideas representativas", según el cual, por reducirse el ser a la esencia, basta que el entendimieno haga de ella calco mental para obtener con seguridad una "quididad" conforme al modelo. Todo lo contrario acontece en una noética en que el conocimiento de la esencia por un intelecto es el devenir de una esencia existente en un sujeto inteligente que también existe. Esta vital conjunción de dos existentes en modo alguno es el calco del cual se preguntaba qué verdad anterior podría garantizar la fidelidad; si ella se produce existe conocimiento, y este devenir intelectual de una esencia real en un ser inteligente es lo que constituye, a la vez e indivisamente, el conocimiento intelectual y su verdad. Un concepto puede ser en rigor imaginado como una copia, pero un juicio no. Solamente la noética de las esencias abstractas cae bajo los golpes de esta crítica, porque olvida que lo más esencial a la esencia es su relación con la existencia de lo actualmente existente.

El realismo de la cosa *(res)* está expuesto a las mismas objeciones. Pone la realidad antes que la existencia en lugar de ponerla en la existencia, y faltando la existencia, falta la realidad. Conocer es un acto tan profundamente enraizado en la existencia como el objeto a que se refiere y el mismo ser que lo ejerce. Así como el primer acto de un ser que conoce es existir, su primera operación es conocer, es decir obrar como debe en su calidad de cognoscente. Ser, en el sentido de existir, es pues lo primero en el orden de las condiciones del conocimiento, y la proposición es verdadera aun cuando se trate del conocimiento de sí mismo por el sujeto cognoscente. Por eso decimos: si sé que pienso, sé que soy; pero no se sigue de ahí que soy porque pienso; al contrario, pienso porque soy. De donde resulta en primer lugar que no hay incompatibilidad alguna entre pensamiento y existencia. El escándalo denunciado por Kirkegaard no tiene razón de ser sino en una crítica del conocimiento intelectual que, al aceptar sin discusión el carácter "especular" que le daba el esencialismo, trasforma en irreductible oposición la más íntima unión que entre seres realmente distintos es posible concebir. Para un ser inteligente tal como el hombre, el pensamiento no es esa objetivación abstracta de la existencia, de la que con mucha razón se ha dicho que es imposible; mas tampoco la existencia es esa perpetua interrupción del pensamiento de que habla el padre del existencialismo moderno. El ser inteligente conoce por lo mismo que existe. Pensar es obrar, como existir es obrar; el acto segundo deriva del acto primero según su naturaleza y, en una sustancia intelectual, el pensamiento

no es sino la manifestación, por modo de operación, del acto mismo por el cual la sustancia existe. Habría que inmovilizar este acto para representarlo por un concepto; pero el uicio del "yo soy" que lo prolonga como un acto nacido de un acto, respeta íntegramente su originalidad.

Con esta oposición entre el pensamiento del sujeto y su propia existencia, vese desaparecer la imposibilidad, por un nstante, de conocer la existencia de otro existente. Si pienso porque soy, y si lo que pienso está dotado de existencia actual, yo no "pienso", sino que "conozco". Normalmente el hombre no es un ser pensante, sino un ser cognoscente. El hombre piensa cuando lo que conoce es su propio pensamiento, y conoce cuando el objeto de su pensamiento es un existente. Conocer otro ser no es pues concebir abstractamente su esencia, ni siquiera formular su ley, sino captar su esencia en la existencia que la actualiza. Lejos de excluirla, todo conocimiento real incluye la existencia en un juicio, última expresión de un intercambio vital entre dos seres actualmente existentes.

En una palabra, el verdadero realismo no es ni un realismo de la esencia ni un realismo de la cosa; sino un realismo "de los seres", y por eso es a la vez inmediato y natural. El ser no es en ellos ni percibido por una intuición sensible ni concebido por un entendimiento, sino conocido por un hombre que es a su vez un ser. Una cadena orgánica de operaciones mentales une la percepción de lo que es dado como siendo. a la abstracción y al juicio mediante el cual el hombre lo conoce como ser. Aun la justamente célebre fórmula de Cayetano, *ens concretum quidditati sensibili*, por excelente que sea, no rinde plena justicia a la verdadera naturaleza de este realismo inmediato, porque lo que es conocido como ser es lo sensible concreto. El ciclo completo de operaciones que comienza en la intuición sensible, acaba en esta misma intuición sensible, y en ningún momento sale de ahí. Los datos sensibles son directamente conocidos como seres, de modo que una experiencia intuitiva de sus actos de existir hállase incluída en el conocimiento intelectual que de ellos poseemos

No existe método *a priori* para deducir la posibilidad de tal conocimiento. Toda justificación del conocimiento presupone el conocimiento, que es esencialmente la intususcepción del "otro" por un ser cognoscente. Si todo conocimiento *es* captado en el ser, la operación que consistiría en justificar la posibilidad de captar el ser por el conocimiento, parécese a un esfuerzo por levantarse uno a sí mismo en el aire tirándose de los cabellos. Los realismos supieron siempre esto. El existen-

cialismo moderno es un esfuerzo de ese género, en cuanto identifica la existencia con el "estar en el mundo", porque esta verdad es tan antigua como la noción aristotélica del conocimiento como acto común del cognoscente y del conocido. Tanto como el estado de existencia, el de sujeto cognoscente excluye la soledad del ser a la vez para el cognoscente y para lo conocido. En cuanto al idealismo, es tan radicalmente irreal que no tolera siquiera que se lo refute. Es un puro producto del pensamiento, nacido en las aulas de curso de los profesores de filosofía y desligado de toda relación con el conocimiento real, donde nunca se plantea el problema de llegar al conocimiento del otro a partir de la experiencia de sí, porque el conocimiento experimental de sí es dado siempre en un conocimiento experimental del otro como, inversamente, toda experiencia del otro es inmediatamente experiencia de sí. Kirkegaard lo hubiera comprendido sin duda, si no hubiera pensado constantemente el conocimiento intelectual en términos de "objetivismo" hegeliano, porque en ninguna parte del mundo existe un ser al cual su existencia separe de todo lo demás. Ningún hombre está solo, porque siendo sustancia cognoscente, si estuviera solo, no conocería, y en consecuencia no sería. Si el ser es en sí inseparable del conocer, "ser" es en él inseparable de "devenir otro", y "devenir otro" se confunde en consecuencia para él con "ser él mismo". Yo soy yo mismo porque continuamente estoy haciéndome otros distintos de mí, gracias a la constante asimilación de esencias que, en mí, participan de mi propia existencia. Mi propio "yo soy" siempre es dado en mí en un "esto es", y cada "esto es" me es dado en una percepción sensible o en relación con ella. La percepción sensible es pues el intercambio vital que sin cesar se produce entre seres inteligentes y cosas realmente existentes. Y es de hecho el lugar de encuentro de dos distintos actos de existir.

Por eso la percepción sensible es un principio primero del conocimiento humano. Pero no podría serlo en esos sistemas en los que todo principio es concebido como punto de partida de una deducción abstracta total. En cambio lo es en una doctrina en la que, como "principio" significa "comienzo", evítase comenzar por un comienzo del que es imposible salir, cuando aun antes que la especulación abstracta comenzara, ya había salido de ahí el conocimiento real. A menos que se prefieran los arbitrarios juegos del pensamiento al trabajo serio del conocimiento, todo conocer comienza en la percepción sensible y por un acto instantáneo termina en ella. Percibir es experimentar la existencia, y conocer intelectualmente la

existencia es decir por el juicio que esta experiencia es verdadera. Un conocimiento intelectual de la existencia es pues posible para un sujeto cuyas operaciones cognitivas presupongan la experiencia vital de existentes por un existente. Así, el conocimiento intelectual "concibe" la existencia, pero el fruto de esta concepción no es un "concepto objetivo" de alguna esencia, sino un acto que responde a un acto. Es exactamente el acto de una operación que responde a un acto de existir, y esta operación misma es un acto porque brota directamente, a título de acto segundo, de un acto primero de existir. Una epistemología en que el juicio, no la abstracción, es el acto de supremo conocimiento, es necesariamente requerida por una metafísica en que el *esse* es supremo en el orden de la realidad.

No obstante, tal metafísica es una filosofía del ser. Así como el esencialismo es una filosofía del ser menos la existencia, el existencialismo es una filosofía del ser menos la esencia. De ahí los caracteres particulares de la experiencia sobre la cual reposa. Puédesela describir como una pura sensación del existir, experimentada por una sensibilidad que, por unos instantes, está como separada de su intelecto. Y constituye, por decirlo así, un éxtasis hacia abajo, que deja a un existente sin intelección ni esencia en desnudo contacto con existentes sin esencias ni inteligibilidad. De modo que no hay aquí ni conceptos, ni juicios, sino la experiencia desnuda, por un *es*, de un *es* que no es un ser. ¿Cómo extrañarse que, para el existencialismo moderno, la experiencia de la existencia se confunda con la de la angustia, de la náusea y del absurdo? Las palabras son lo de menos. Tal experiencia es demasiado real y bastante punzante para prestarse a las manifestaciones literarias; pero la única conclusión filosófica autorizada por ella es que el ser implica necesariamente esencia y finalidad inteligibles. Si de esto se la despoja un solo instante, lo que queda carece de sentido: es aquello cuya sola esencia y solo sentido consisten en no tener ni esencia ni sentido. Quien se permita sumergirse así en su propia sensibilidad, no puede menos de sentir un vértigo metafísico, una especie de "mal de existencia"; y de ahí piensa tener derecho a concluir que la misma existencia no es otra cosa que una enfermedad del ser. Pero la conclusión debería ser muy distinta. Indudablemente el ser sensible es un enfermo cuando se encuentro reducido a la existencia desnuda; pero sin embargo nada hay más sano que el ser en que la existencia es el acto mismo de la inteligibilidad.

Dícese a veces que el existencialismo contemporáneo debe

sus éxitos al capricho de una moda pasajera. Yo no lo creo así. Por primera vez después de mucho tiempo, decídese la filosofía a hablar de cosas serias, y sería en verdad desesperante que el gran público no se hubiera dado cuenta de ello. Sea cual fuere el modo de expresión que elijan, los pensadores a los que se designa con el cómodo nombre de existencialistas están muy lejos de ser simples aficionados que jugaran con ideas. Apasionadamente interesados por lo que hay de más íntimo en lo real, agárranse a ello obstinadamente, aunque les hiera; y la sangre no correría en sus obras con tan trágica sinceridad si no estuviera con frecuencia mezclada con la suya. La existencia es cosa sagrada, su contacto es intolerable y todos los recursos de la diversión pascaliana no son bastantes para protegernos contra él. Si hay en el mundo un elemento divino, en ella reside, y nadie podrá acercarse a él sin sentir a su contacto un estremecimiento religioso, en una experiencia de todo el ser en la que el mismo cuerpo está vitalmente interesado. Por auténticamente real que sea, el conocimiento intelectual no es esta experiencia de la existencia; no es sino conocimiento de los existentes, y la estable objetividad de las esencias encubre en él eficazmente un misterio en cuya superficie muévese la agilidad del juicio. No acontece lo mismo cuando, por una especie de esfuerzo metafísico, el pensamiento intenta en favor de la existencia la disociación que tantos filósofos perezosamente han realizado en favor de la esencia. Sólo hay dos maneras de hacerlo: o bien, consintiendo en ese éxtasis hacia abajo, tratar la existencia como un producto de descomposición del ser privado ya de su esencia, o bien probarlo, en el seno del ser, como el acto supremo en el que se arraiga la esencia y aspira en fin a reabsorverse. Hay una mística diabólica, y una mística divina; y el punto de partida de ambas es, en el corazón del hombre, un lugar de terror sacro. Puédese intentar captar la existencia pura y desnuda, por ella misma y sin el ser que la posee, el *es* sin el *id quod* de "lo que es"; tentativa a la que nada condena al fracaso, pero cuyo éxito implica las consecuencias tan obstinadamente reveladas por las filosofías existencialistas. Captar aparte la existencia contingente no es sólo arriesgar la vertiginosa experiencia de una ininteligibilidad radical que subsiste y dura, sino que es obligarse a hacer constantemente surgir la existencia de su propia nada. Una verdadera creación *a nihilo* se impone en este caso, y, como la del Dios de la Escritura, es una creación continuada, en la que el esfuerzo del filósofo no toca el secreto manantial sino en la inmediata percepción de su propia contingencia. Porque, unida a la nada, la contingen-

cia está en el ser como el gusano en el fruto. Siendo verdad que el puro existir de lo contingente como tal es también pura contingencia, ¿cómo extrañarse de que la experiencia existencialista de lo finito sea, no sólo la del absurdo, sino también la de la angustia que oprime al hombre al contacto de su propia nada?

Mas también es posible otra manera de experimentar la existencia. Trascender el ser no es mutilarlo, sino más bien volverlo a juntar de su dispersión para subir, en él y por él, hasta la única fuente de donde manan las esencias como las existencias, es decir hasta el supremo acto de existir. Los místicos siguieron siempre esta vía, que no conduce a la desesperación, sino a la alegría. Aunque más humilde, la del filósofo no se orienta menos hacia el mismo término, porque el ser no es ni la existencia ni la esencia, sino la unidad de ambas. Y gracias a ésta se mantiene en lo que es, al menos si es cierto que ser "un ser" es "ser", y que "ser" es necesariamente ser "un ser". Toda existencia empíricamente dada es la de un ser dado, y nuestro conocimiento de la existencia es pues normalmente la de un ser existente. Por eso no hay conceptos sin juicio, ni juicio sin conceptos. Ni aun la aprehensión del "ser" puede prescindir del juicio, porque siendo todo *ens* un *esse habens*, la pura concepción del *ens* incluye un *est*. Y no es menos verdad la inversa, porque existir es siempre ser una esencia inteligible. En una palabra, la realidad no es ni un misterio totalmente inefable ni una colección de conceptos realizados; sino que es un existente concebible, suspendido de un acto que, si bien escapa a toda representación, no escapa sin embargo al conocimiento intelectual, por estar incluído en toda enunciación inteligible. Nosotros experimentamos la existencia, y además la conocemos en el juicio de existencia, y, a decir verdad, sin este conocimiento intelectual ni siquiera sabríamos que ella es lo que la experiencia sensible experimenta. Para admitirla, preciso es reconocer una clase de juicios irreductibles a la unión de dos conceptos objetivos por una cópula. Son éstos los juicios de existencia, que afirman que un sujeto ejerce el acto transesencial de existir.

La proposición *el ser es* puede entenderse, pues, en dos sentidos diferentes. Desarrollada bajo la forma de la proposición atributiva *el ser es el ser*, enuncia la suprema ley de todo conocimiento abstracto, que es el más formal de nuestros conocimientos, así como también el más vacuo de todos ellos. Parménides y Hegel tienen aquí razón, porque el ser así entendido no es más que una pura proyección del pensamiento conceptual objetivándose fuera de sí mismo bajo la forma de

una realidad íntegramente sometida a su propia ley. Mas *el ser es* puede significar igualmente que el ser es real en virtud de su acto de existir, y en tal caso esta proposición viene a ser al mismo tiempo la más general y la más llena de conocimientos metafísicos. Y significa en tal caso esta fundamental verdad: que, en cada caso particular, el error más grave que sea posible cometer para con un ser, es olvidar el acto en virtud del cual es.

Se preguntará sin duda qué es lo que puede ganar el conocimiento real poniendo en cada caso particular un acto que bastaría con poner una vez para siempre. Esta precaución se impone al contrario si se quiere evitar graves errores sobre el lugar de la esencia en lo real, y sobre su misma naturaleza. No carece de peligro práctico el pretender la realización de lo contradictorio. El pensamiento contemporáneo parece obsesionado por un apasionado anhelo de pureza; pero la pureza que busca es siempre la de alguna esencia, como si la condición primera de las esencias finitas no puera el no existir. Quizás haya una esencia de la poesía pura, de la pintura pura y de la música pura; pero el fin del artista no es crear la poesía, la pintura o la música, sino pintar cuadros, escribir poemas o "piezas" de música. Las únicas esencias a que aspira son pues las de los seres existentes, cuya misma existencia exigirá que la esencia consienta en las necesarias impurezas. Por eso el germen de toda obra de arte no es un concepto, sino una idea. Si el artista es el mismo Dios, la idea incluye, además de las condiciones generales que cada ser debe satisfacer para pertenecer a su especie, todas las condiciones requeridas para la completa determinación del individuo en el espacio, en el tiempo y en las relaciones con otros individuos. La idea individual de un ser encerrado en las determinaciones que el arte divino prevé y dispone, comprendidas, si hay lugar, las que nacerán de su misma libertad, incluye pues otra cosa y más que la noción de su especie; pero lo que le añade pertenece a otro orden. Porque si es verdad, como dice Aristóteles, que la especie es más perfecta que el individuo, lo es sólo en el sentido de que incluye en una única esencia la perfección específica de una infinidad de individuos posibles; pero si la especie es superior al individuo en el orden de la esencia, es inferior a él en el orden del ser, porque él existe y ella no. Hay más ser posible en una sola esencia que en todos los individuos que existen, pero hay más ser real en un solo existente que en todas las esencias. En el mismo Dios no tienen ellas más ser que el del supremo Existente. Toda tentativa humana para hacer ser alguna esencia metafísica-

mente pura está, pues, condenada de antemano al fracaso. No quiere esto decir que tales tentativas sean inútiles, ni menos que sean condenables. ¡Que el artista se tome la libertad que quiera! Esa libertad no tiene otros límites que los que le son impuestos por la estructura metafísica del mismo ser, es decir por las condiciones necesarias para que la obra pueda existir. Cada arte puede llevar tan lejos como quiera el esfuerzo de fidelidad a su esencia; pero pasar de ese límite es imposible, porque la impureza metafísica es la ley misma del ser finito. Todo lo real es impuro, porque las cosas *tienen* esencias; pero también *son* seres, que es cosa muy diferente.

El problema se plantea además, con no menos fuerza, sobre el plano de la especie misma, porque falta mucho para que la noción de cada una de ellas corresponda al concepto de una esencia metafísicamente pura. El problema platónico de la "mezcla de los géneros" se plantea asimismo, y no se necesita mucha reflexión para convencerse de ello. Si se habla de creación artística, ¿no es precisamente porque toda obra de arte verdaderamente nueva se presente como una esencia, de la que se puede decir que era imprevisible e improbable antes que el artista le diera vida? Pues bien, el arte no hace en esto sino imitar a la naturaleza. Los obstáculos que el ser opone al esfuerzo del pensamiento para reducirlo a lo idéntico, traducen la distancia que separa al ser de la esencia, y al conocimiento concreto del concepto. Porque el ser implica un acto supremo, del que se diría que es la fuente fecunda del "otro", si no fuera también la fuente de la unidad del "otro", en un "mismo" que trasciende el orden de las esencias y es capaz de hacerlas coexistir. Y porque, con la necesidad interna de lo idéntico, sobrepuja al poder separador de la esencia, el *esse* aparece en todas partes como principio de diversidad en la unidad. Y si puede fundir sin confundir, es precisamente porque no opera esta función de las esencias en el plano de la esencia. ¿Cómo explicar, preguntaba Kant siguiendo a Hume, que por el hecho que una cosa es, otra cosa sea? De ninguna manera seguramente, si se habla de la esencia; pero tampoco explicaremos por ese camino que exista una sola cosa. Toda esencia real es un conjunto de esencias, cada una de las cuales, tomada aparte, se reduciría a su propia diferencia y no podría existir como tal sino negándose a coexistir. ¿Qué cosa más "distinta, más otra" que el cuerpo para el pensamiento? ¿Y qué combinación más improbable *a priori*, por no decir contradictoria, e imposible, como la de un "cuerpo pensante"? Y sin embargo ahí tenemos y contemplamos sin extrañarnos un espectáculo tan común: el hombre. Este "animal racional"

que los manuales utilizan como el ejemplo más trivial de una esencia y de su concepto, es la "caña pensante" de Pascal, es decir un abismo de contradicciones cuya paradójica profundidad pónese de relieve en cuanto piensa uno en él, y al que tantos metafísicos han intentado en vano sondear. Aun para quien quisiera prever retrospectivamente el mundo en que nos encontramos, una metafísica de la esencia pondría en él, sin dificultad, ángeles y bestias; pero ¿cómo hallar lugar para el mismo metafísico, que no es ni ángel ni bestia, y no obstante participa de ambos a la vez? ¿Cómo, en el plano de la esencia, podría el mismo Descartes conciliar el pensamiento y la extensión en la impensable noción clara y distinta de una "unión del espíritu y del cuerpo"? Más natural sería llegar con Malebranche a prohibirles comunicarse, a menos de mantenerles sobre dos líneas paralelas que se encontrarían en lo infinito como quiere Spinoza, o de suprimir el cuerpo con Berkeley, o de suprimir el espíritu con La Mettrie. Todas estas respuestas son dialécticamente defendibles, pero solamente una tiene en cuenta todos los elementos del problema. La existencia es el catalizador de las esencias. Por ser ella su acto, sólo ella es capaz de fundirlas ajustadamente en la unidad de lo que "es".

La fuente de todas estas dificultades es, pues, siempre la misma: la natural inclinación del entendimiento a desconocer la trascendencia del acto de existir. El esencialismo, al que el conocimiento intelectual se inclina de muy buena gana, favoreció desde hace mucho tiempo la curiosa ilusión tan bien ilustrada por la doctrina de Wolff, de que si, para poder existir, es preciso que el ser sea primero posible, la raíz misma del ser está en su posibilidad. Pero la palabra "posibilidad" tiene muchos sentidos. Puede significar la simple ausencia de contradicción en una esencia, y en tal caso todas las combinaciones de esencias son igualmente posibles, con tal que no sean contradictorias; pero ninguna tiene más probabilidades de realizarse que las otras. También puede significar que una esencia está plenamente determinada, de modo que actualmente sea capaz de existir, o, como decían los escolásticos, en estado de potencia próxima a la existencia. No obstante, por determinada que esté, tal posibilidad no es por eso menos puramente abstracta. Cuando todas las condiciones requeridas para la posibilidad de una cosa están cumplidas, nada hay de esa cosa sino la pura posibilidad. Si una de ellas viniera a faltar, la cosa sería imposible; pero por el solo hecho de que todas estas condiciones se cumplan, tampoco se sigue que deba existir de hecho. La posibilidad abstracta de su esencia no

incluye siquiera la posibilidad real de su existencia, a menos, por supuesto, que no incluyamos entre esas condiciones la existencia misma de su causa; pero si lo hacemos, es el ser de la causa el que hace de ese posible un ser real posible. *Omne ens ex ente*, todo ser viene de otro ser, es decir, no de un posible, sino de un existente.

Olvidar este hecho conduce a invertir la verdadera relación de las esencias con las existencias. En la humana experiencia al menos, nada semejante se encuentra sino esencias plenamente determinadas; lo cual equivale a decir que, para ser lo que son, primero les es preciso devenirlo. Así acontece con los seres humanos, y con las obras que producen. Las obras maestras no se mueven eternamente en un limbo de esencias posibles en el que el artista no hubiera tenido que hacer sino irlas cazando al vuelo. Desde el momento que hubo un Bach, la *Pasión según San Juan* fué un ser posible, pero sólo al darle la existencia hizo Bach que fuera lo que es; la existencia fué, pues, la fuente de su posibilidad. Todos sabemos que los tres corales para órgano de César Franck son posibles, porque él los escribió; pero el cuarto es imposible, porque el músico murió sin haberlo escrito. Su existencia es imposible, y jamás sabremos qué hubiera sido, porque, para saber lo que ese cuarto coral hubiera sido, César Franck hubiera debido componerlo. La esencia de la obra hubiérale venido en el momento mismo en que hubiera comenzado a recibir la existencia, y en la medida en que la hubiera recibido. La existencia del artista es la causa primera de la existencia de la obra de arte, incluso de su posibilidad.

El irrefrenable esencialismo de los entendimientos humanos ciégalos para que no vean esto. En vez de explicar la potencia por el acto, explicamos el acto por la potencia, o más bien olvidamos que no se trata aquí ni de la esencia ni de la existencia, sino del ser, que es las dos a la vez. Imaginamos que las esencias, que deben a la existencia su completa determinación, son eternamente independientes de la existencia. Todo sucede como si las esencias de los seres posibles hubieran sido concebidas eternamente por un pensamiento divino independiente también él de cualquier acto de existir. Así concebida, la existencia en nada afectaría a la concreta determinación de las esencias; encontraríalas sencillamente como otras tantas formas bien acabadas, completamente determinadas sin ella, y que sólo le faltaría llenar.

No sucedería así en una metafísica del ser en la que todo ser real implica y presupone un *esse*. Aun en Dios, el acto puro de ser es la fuente primera de toda inteligibilidad. La

idea divina no es la esencia de Dios en cuanto esencia, sino en tanto que la esencia de Dios es la razón inteligible de tal o cual ser particular. Refiriendo, si se puede decir así, su esencia a las cosas posibles, Dios conoce las ideas de éstas. Pero ¿qué es pues su misma esencia, sino el acto puro de *esse*? En una doctrina en la que es verdad decir que la esencia de Dios es su mismo existir —*sua esentia est suum esse*— parece consecuencia inevitable que la infinidad de las esencias posibles tenga en el *ipsum esse subsistens* como otras tantas limitaciones concebibles de actos de existencia participados. La ilusión que hiciera imaginar a las esencias ideales como imponiéndose al pensamiento divino es acaso inevitable para nosotros; pero hay que considerarla como ilusión. La libertad del supremo Artista no está limitada por cosa alguna, ni siquiera por las esencias, ya que ellas son realmente infinitas respecto de él y *todas* son posibles para él. La misma contradicción no sabría hacer papel de límite, porque lo contradictorio no es nada; pero, sobre todo, el mayor error sería en este caso creer que lo contradictorio para nosotros lo sea también para Dios. Lo que es así en cierto sistema de esencias actualizado por la voluntad divina, podría no serlo en otro sistema de esencias actualizado por la misma voluntad. En fin, limitándonos a las esencias posibles que sabemos ser tales porque en efecto existen, y aun sin tomar en consideración el acto supremamente libre por el que la voluntad de Dios eligió crear a éstas más bien que a las otras, síguese que sus ideas en Dios no son las fórmulas abstractas de cosas a crear, sino actos creadores, y que son eso porque no son en él sino su esencia, que no es a su vez sino su *esse*. He aquí por qué es una sola y la misma cosa, para un ser finito, participar de la existencia y tener en Dios su idea, porque no tiene su idea en él sino porque de él recibe su existencia. Así la esencia misma brota del *esse* como de su manantial: *similitudo rei quae est in intellectu divino est factiva rei; res autem, sive forte sive debile esse participet, hoc non habet nisi a Deo; et secundum hoc similitudo omnis rei in Deo existit quod res illa a Deo esse participat* (2). En Dios, infinitamente más que en los seres finitos, el existir es la raíz de las esencias, incluso su posibilidad.

Acaso se comprenda ya en qué puede esta noción del ser afectar a nuestra interpretación de lo real dado en la experiencia. El universo de las cosas no podría presentarse bajo el mismo aspecto, según se lo conciba como la realización de

(2) Tomás de Aquino, *Qu. disp. de Veritate*, q. III, a. 2, Resp.

esencias eternamente conocidas por una suprema Esencia a la cual pertenecería la existencia, o como la de seres eternamente conocidos por un supremo Existente cuya esencia es existir. Y por eso, así como afectará necesariamente a toda la interpretación de lo real, nuestra elección no efectará menos a nuestra concepción general del conocimiento filosófico. Hay, dice muy bien E. Hocking, filósofos que comienzan por "asumir", y otros que comienzan por "mirar". La concepción a la que conduciría naturalmente nuestra noción del ser pertenecería sin duda a la familia doctrinal de los filósofos cuyo primer acto no es asumir sino ver; y esta misma decisión inicial no es asumida, porque la única excusa que puede dar un filósofo cuando "asume" es precisamente que no ve. Aquel que asume, piensa; pero quien ve, conoce; y si hay que admitir que no hay límites en lo que implica de pensamiento la elaboración del conocimiento real, la historia de la ciencia nos enseña igualmente que muchos años de especulación teórica no proporcionan conocimiento alguno hasta que, por suerte o por arte, son confirmados los resultados por una percepción sensible que es a veces cosa de un instante.

La filosofía, incluso la metafísica, debería ceder a la misma exigencia, comenzando por lo que se ve para retornar a lo que se ve. Debería al menos obrar así en cuanto tiende al conocimiento. Los magníficos sistemas de esos idealistas que llevan el título de "grandes pensadores" y lo llevan con toda razón, pertenecen al reino del arte, más bien que al de la filosofía. Para escribir tales obras, sus autores debieron renunciar a continuar el esfuerzo de conocer para darse enteramente al de producir. El éxito práctico de su voluntad de construcción ocupa el lugar del esfuerzo de verificación a que se somete siempre el conocimiento propiamente dicho. Seguramente no es casualidad que Alemania sea a la vez el país de los grandes sistemas idealistas y el de la música. Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer, pueden asumir un tema metafísico cualquiera y sacar de él un mundo con la misma facilidad y la misma belleza a veces con que Bach puede escribir una fuga; pero Bach está en su lugar, porque el fin del arte es crear, mientras que Hegel comete un grave error, porque el fin de la filosofía es conocer. Igual que la ciencia, la filosofía no puede ser un sistema, porque todo pensamiento sistemático comienza por asumir, y en cambio la filosofía, como conocimiento, comienza y debe terminar por ver.

Esta noción del ser y de la metafísica fué propuesta ya en el siglo XIII; y sería interesante saber cuántos filósofos se dieron cuenta de ello. Un maestro de París, Bernardo Lom-

bardi, decía hacia el *1327* que las opiniones de los filósofos acerca del ser eran entonces dos: "la del santo Doctor Tomás, que enseña que, en todos los seres distintos de Dios, la esencia difiere de la existencia, y la segunda, que es la de todos los demás maestros de París, y enseñan unánimemente lo contrario" (3). Aun sin tomar este testimonio al pie de la letra, hase de reconocer que tal noción del ser se encuentra raras veces en la historia de la metafísica, de tal modo que muchos de los que se dicen "tomistas" la han abandonado tácitamente y a veces combatido abiertamente, habiendo algunos que hasta han pretendido que nunca la enseñó Santo Tomás.

No obstante, de no concebirlo así, apenas queda del ser sino una corteza vacía. ¿Por qué elegirían los filósofos tan estéril noción como primer principio del conocimiento? Es muy natural que, antes que afirmar el ser así concebido como su primer principio, la mayor parte de ellos le hayan preferido cualquiera de sus aspectos particulares. Cualquiera era en efecto preferible, porque por abstractas que fueran, sus nociones poseían al menos un contenido.

Al principio de este estudio, preguntábamonos cómo era posible que, siendo el ser el primer objeto del entendimiento humano, tantos filósofos se negaron a ver en él el primer principio de la filosofía. La explicación está indudablemente en la tendencia del entendimiento humano a esterilizar al ser reduciéndolo a la condición de una esencia abstracta. Siempre que ha prevalecido esta tendencia, el ser ha seguido siendo todavía la regla formal de todo pensamiento racional, pero ha cesado de ser un principio de conocimiento; en una palabra, ha dejado de ser para el conocimiento un "principio o comienzo". Podémonos preguntar si la negación que opone sin cesar lo real al avance de un pensamiento que, como tan claramente lo ha demostrado E. Meyerson, va espontáneamente de identidades en identidades, no sería una forma derivada de la que la existencia opone al ser del puro concepto. Porque si es cierto que el ser de la esencia sea el dominio del "mismo", el de la existencia asegura el triunfo del "otro"; y este "otro", cuyas incesantes irrupciones en el seno del mismo no se quiere explicar por la existencia, preciso es negarlo o explicarlo por un principio diferente. Si, como parecer ser

(3) "Est duplex modus dicendi: primus est doctoris sancti Thomae, qui ponit quod in omnibus citra Deum differt esse ab essentia: secundus est omnium aliorum concorditer parisiensium, qui ponunt oppositum." Citado por J. Koch, *Durandus de S. Porciano,* Beitr. zur Gesch. der Phil. d. M.-A., vol. XXVI, 1, p. 330. Cf. G. Meersseman, *Geschichte des Albertismus,* vol. I, París, R. Haloua, 1933, p. 31.

verdaderamente el caso, la existencia es un elemento constitutivo del ser, el vacío abierto en el ser por su partida exige ser llenado; y como nada distinto de ella toma exactamente su forma, siempre quedará, en el ser mutilado de ese modo, alguna cosa de la que él mismo no sabrá dar razón. La enfermedad crónica de que adolece el ser metafísico no es la existencia, sino su tendencia mórbida a perder la existencia. Restablecer esa existencia en el lugar que ocupa verdaderamente en el ser es, pues, la primera condición requerida para rehacer con el ser mismo el principio de la metafísica.

Seguramente que en eso no habrá ninguna innovación filosófica, pero será sacar una verdad fundamental del olvido que va durando demasiado. Fundada en ella, la filosofía haría justicia a todos los descubrimientos metafísicos realizados en el pasado. Ella concedería a Parménides que, reducido a su esencia pura, el ser se confunde con el pensamiento conceptual puro. Concedería a Platón, que la esencialidad del ser es la identidad consigo mismo de la esencia que le constituye. A Aristóteles, que la sustancia es acto y fuente de operaciones según su especificación por la forma. A Avicena, que la existencia es una determinación que le viene a la esencia en virtud de su causa. En fin y sobre todo, concedería a Santo Tomás que la existencia afecta a la esencia de una manera muy particular, no como una determinación accidental, sino como su acto supremo, es decir como causa de su ser, tanto como de sus operaciones. En cuanto a las metafísicas con las que no pudiera ponerse de acuerdo, puede a lo menos comprender las razones que explican su nacimiento y por qué cada una de ellas se ha lanzado por su propia vía. El conocimiento del ser implica una dificultad demasiado real y unida a su misma naturaleza. Enfrentado a un elemento de lo real del que ninguna representación conceptual es posible, el entendimiento humano se siente irresistiblemente tentado, si no siempre a reducirlo a la nada, a ponerlo entre paréntesis al menos; de suerte que el pensamiento pueda creerse con razones para no tener cuenta alguna con él, de modo que todo suceda como si no existiera. Puédese muy bien decir, con Jaspers, que "toda filosofía es filosofía en virtud de una fuente que, como fuente, nunca llegará a ser su objeto adecuado", porque la fuente de la filosofía mana de un plano más hondo que el de la misma filosofía; es ésta una verdad en la que los filósofos no quieren pensar. De ahí sus incesantes tentativas por hacer creer que esta última fuente no existe o que, si existe, no tenemos razón para preocuparnos de ella.

No obstante, la historia de la filosofía está ahí para hacer

ver que tomar nota de la existencia es el principio de la sabiduría filosófica. Ella no la establece en cuanto historia, sino ofreciendo a la filosofía un fecundo tema de reflexión crítica. No hay pasado, al cual, el hombre, mientras dura, no pueda conferir la actualidad de su propio presente. El examen crítico de los datos ofrecidos por la historia de la filosofía conduce a la conclusión de que el acto de existir en nada contradice al ser, porque es causa del ser; que la existencia en nada contradice a las esencias, porque al contrario ella sola es capaz de pasarlas, de una vez y limpiamente, a la unidad trascendente de su acto; que el entendimiento en fin en nada contradice al concepto, porque todos los juicios tienen su origen en el acto existencial de lo que cae primero bajo el alcance del entendimiento: el ser.

Tal metafísica del ser no revela por sí misma ninguna esencia, pero interesa directamente a nuestra actitud frente a todas las esencias; porque si todas son conocidas por vía de abstracción, su condición abstracta no debe suponer para ellas ninguna separación de la existencia. Tal separación no se produce jamás, mientras el esencialismo no las trate como a abstracciones de abstracciones. Entonces solamente devienen las esencias *entia tertiae abstractionis*, pero desde ese mismo momento están muertas. La confusión o el divorcio de la esencia y la existencia son dos errores igualmente inconciliables con la integridad del ser, condición primera para que un conocimiento metafísico real tenga objeto.

Nada prueba esto mejor que la interminable controversia que enfrenta a los filósofos del ser con los del devenir. Es igualmente fácil demostrar que el devenir no tiene explicación sino en vista al ser, ni el ser sino en vista al devenir. No se ve razón alguna para que las filosofías del "todo hecho" capitulen jamás delante de las filosofías del "haciéndose"; pero la profunda razón de su irreconciliable oposición se debe al error común que respecto del ser las une. Ellas no ven en el ser otra cosa que la esencia realizada. ¿Dónde habría lugar para el devenir en la estabilidad de la esencia? ¿Dónde se podría situar la esencia en la movilidad del devenir? No acontecería lo mismo si, por el contrario, se reintegrara al ser el acto existencial, del que brotan, según el tipo de la esencia pero con una libertad que crece a medida que nos elevamos en la escala de los seres, las fecundas operaciones merced a las cuales cada sujeto se va conquistando sobre la nada. Cuando se lo comprende así, el ser se afirma como la raíz única de lo que permanece y de lo que pasa, surgidos uno y otro de un acto que los trasciende porque los incluye

en sí, y a los que el pensamiento puede conocer aunque no se los pueda representar.

Sólo una verdadera metafísica del ser integral es capaz de reconciliar la historia con el saber objetivo, la existencia con la esencia y el tiempo con la eternidad. Sólo ella constituye el terreno en que la filosofía puede plantear la cuestión cuya respuesta es la religión. Tan ávida de conceptos como la de Hegel, no menos estrechamente ligada al filósofo y al hombre que la de Kirkegaard, esta metafísica no es ni un sistema abstractamente construído, ni la expresión cifrada de una existencia solitaria. Es, ante todo, sabiduría; y la función propia que se asigna en el orden del saber, es asegurar la progresiva adecuación del conocimiento intelectual al ser actualmente existente. Esfuerzo literalmente infinito en verdad, pero no estéril, porque si el acto de existir escapa a toda representación abstracta, no está menos incluído, merced a la noción de ser, en todos los conceptos.

CONCLUSIÓN

La especulación filosófica ha llegado muy rápidamente a esta conclusión: que depende toda entera, si quiere remontar hasta sus últimas presuposiciones racionales, del conocimiento de un objeto del que se puede decir que está incluído en todos los otros: el ser. Aristóteles, en quien la conciencia de este hecho llegó por primera vez a su plena claridad y halló su fórmula, concluyó de ahí que era necesario coronar el conjunto de las disciplinas científicas con una ciencia suprema: la ciencia del ser como tal, y que llevaría, en razón de su carácter último, el nombre de *filosofía primera* o *metafísica*. Y aun hizo más; porque denunció el error más grave que sin cesar iba a poner en peligro a la filosofía primera: sustituir el ser en cuanto ser, como objeto de la metafísica, con una cualquiera de las formas del ser. Tal advertencia no fué escuchada. Acaso pertenezca a la naturaleza del espíritu humano quedar indiferente ante tal advertencia. La magnífica epopeya que constituye la historia de las ciencias invita en efecto a pensar que, cada vez que la razón descubre el método que permite hacer inteligible cierto género de ser, siendo incapaz de dominar su propio descubrimiento, identifica con el ser algo que no es sino uno de sus modos, y erige en método de la filosofía primera el de la ciencia particular que acaba de fundar.

Una simple mirada a la historia de la filosofía permite echar de ver la persistencia de ese fenómeno. Los filósofos de la edad media no poseían otra ciencia que la lógica, y en consecuencia tentaron construir metafísicas y aun teologías, fundadas en los métodos propios de la lógica, como si el ser en cuanto tal pudiera identificarse con el ser de razón. Al correr del siglo XVII, que vió nacer la matemática moderna, encontramos un genio bastante poderoso para ser a la vez uno de los creadores de esta ciencia y, como filósofo, el profeta de su extensión a la totalidad del saber. El cartesianismo es una experiencia de gran estilo acerca de lo que acontece a la filosofía, si se admite que el ser material como tal es el ser de la extensión, y que debe ser tratado por el método que conviene a la ciencia del número. En el siglo XVIII, Kant adquiere conciencia de las implicaciones filosóficas de

la física newtoniana; reforma en consecuencia la filosofía tal como debería ser, para justificar a la vez el universo de Newton y la ciencia que de él tenemos. Un poco más tarde, Augusto Comte sueña en crear en fin la ciencia, tan esperada, de los hechos sociales; regenera en consecuencia la filosofía desde el punto de vista de la sociología, como si las leyes que rigen al ser social encerraran el supremo punto de vista sobre la esencia del ser en general. Mas la biología entraba casi al mismo tiempo, con la noción de evolución, en la era de la más profunda reforma que jamás haya sufrido, y se pudo ver a Spencer, atacado y seguido a la vez por Bergson, reducir la ciencia del ser a la de las leyes del cambio; y luego reducir al cambio el ser mismo. La serie de experiencias sigue abierta, y nada costaría hacer ver que continúa, en un tiempo como el nuestro en que las aventuras especulativas de la física son otras tantas tentaciones irresistibles a la extrapolación metafísica. No hay, pues, por qué pensar que tales tentativas hayan de cesar jamás. Nada podrá impedir que la creación o la reforma de una ciencia sea luego entendida como la creación o la reforma final de la ciencia del ser, que es la metafísica. No obstante, cada una de esas tentativas ha conducido siempre a un desastre, del que la metafísica se tiene por responsable, hasta tal punto que regularmente acaba en el escepticismo y desespera de su cometido. Todo sucede como si la historia de la metafísica fuera la de una ciencia que continuamente se equivocara de objeto.

La misma constancia del fenómeno constituye un problema. Parece, en efecto, cosa paradójica sostener que el ser sea el objeto primero del entendimiento humano, y por consiguiente objeto de la ciencia más elevada, y que este mismo entendimiento haga todo lo posible por evitarlo. Es cierto que este objeto es el más abstracto de todos; pero la razón no tiene horror de la abstracción, sino que vive de ella, o, en todo caso, en la abstracción vive como en su elemento, y nada debería producirle mayor satisfacción que la certeza de encontrar en el corazón de lo real una pura abstracción. De hecho, lo que a esta noción se reprocha no es tanto el ser abstracta al punto de devenir ininteligible, sino de serlo al punto de quedar vacía. Habiendo quedado tan despojada que llega a excluir toda determinación particular, parece que el pensamiento esté vacío; y si tantos metafísicos se niegan a poner el ser como objeto de la filosofía primera, es que no ven cómo semejante noción pueda proyectar la menor luz sobre la naturaleza de lo real. Tampoco esto deja de encerrar su paradoja,

porque parece sorprendente a primera vista que el término que, de derecho, debería significar la plenitud de lo real, de hecho no signifique sino el vacío. Ser no podría equivaler a no ser nada. Trasladada así de una interpretación del ser que se impone como necesaria, a otra que no se impone menos necesariamente que la primera, y sin embargo la contradice, compréndese que la reflexión metafísica dude de hacer uso de esta noción y acabe al fin por alejarse de ella. El hecho de que tantos filósofos hayan sustituído el ser indeterminado por uno de los modos determinados del ser no se debe únicamente a la tendencia, por otro lado natural, que tenemos a considerar como más real a aquello que concebimos con más claridad y comprendemos mejor; acaso se explique también por una determinación primitiva de la misma noción del ser, que le permite designar, indiferentemente al parecer, lo que hay de más abstracto o lo que hay de más concreto en la realidad.

La naturaleza de esta indeterminación parece explicable por la presencia simultánea, bajo un mismo término, de dos nociones estrechamente unidas y que sin embargo deberían permanecer distintas: la noción de existencia y la noción de ser. Tal como ordinariamente la consideran los filósofos, la noción de ser no implica necesariamente la de existencia, sólo puede incluirla. En efecto, dividen el ser en real y ser posible, y el ser tomado así en toda su extensión es lo que constituye para ellos el objeto propio de la metafísica en general o de la ontología en particular. Fijémonos, no obstante, en que esta distinción preliminar, tan simple en apariencia, encierra muchas dificultades. Si se la toma al pie de la letra, significa simplemente que todo ser es un existente actual o posible. Lo posible se presentaría, pues, como una especie de candidato a la existencia, que sería la única forma completa del ser. De todas formas, no siendo lo posible sino un ser que todavía no ha recibido la existencia, o que la ha perdido, sería en cierto modo un ser disminuído. Habría en consecuencia que tener a la existencia actual como la señal ontológica más alta del ser; y por lo demás, nada más fácil convencerse de ello, ya que lo imposible es entonces la nada absoluta, es decir lo que no existe o ni siquiera puede existir. El punto de vista inverso tampoco es, sin embargo, ignorado de los filósofos. Y hasta se puede decir, en cierto sentido, que les es más familiar. Si se atuvieran al primero, considerarían a cualquier ser existente como superior, en cuanto ser, a todo posible; pero no es esto lo que generalmente hacen. Proceden más bien, como

si, siendo la existencia una propiedad común a todos los seres que no son simples posibles, no hubiera inconveniente alguno en despreocuparse de ella después de habérsela atribuído. La existencia de un ser real no serviría, en efecto, para distinguirlo de otros; lo único que hace es ponerlos a todos, de la misma manera, fuera de la clase de los simples posibles. La razón de las distinciones y grados de jerarquía entre los seres reales, no es el hecho de que son, sino lo que son. Ahora bien, ser lo que son deriva de su esencia, que es idéntica a sí misma en cualquier ser, ya se la considere como real o sólo como un simple posible. De ahí en primer lugar que tantos filósofos se habitúen a tratar del ser real como si no se tratara sino del ser posible; y luego, cediendo a la inclinación natural del espíritu que los arrastra en ese sentido, a considerar finalmente la esencia posible como el centro mismo de lo real. La existencia no se presenta ya en ese caso sino como una especie de apéndice o de concomitante de la esencia; en una palabra, y empleando el lenguaje que la edad media atribuía a Avicena, la existencia no es otra cosa que un accidente.

Estas dos nociones connotadas por el término "ser" son no solamente distintas, sino, si así podemos decirlo, inconmensurables. Ellas responden a dos aspectos de lo real que no son verdaderamente comparables, porque pertenecen a distintos órdenes, o cuando menos a diversos puntos de vista de lo real. La existencia empírica preséntase al pensamiento como un hecho bruto y, por decirlo así, como un indivisible. El ser finito de que se habla existe o no existe, pero su existencia no es susceptible de más o de menos, y no puede menos de existir en su totalidad o no existir en absoluto. Es cierto que nosotros imaginamos a veces algunos existentes más reales unos que otros, y que comparamos grandes existencias a otras más pequeñas; pero entonces pensamos menos en el hecho de la existencia que en la naturaleza de lo que existe. El grande es el existente, no su existencia, porque a cualquier pregunta sobre ella, no es posible responder sino por un sí o un no indistintos. No debemos, pues, extrañarnos del aspecto paradójico de las soluciones a que conducen los problemas planteados en términos de pura existencia. Son más bien raros los que plantean tales cuestiones, y a ellas no tienen sino una respuesta. Si una mosca existe, observa Kirkegaard, no existe menos que Dios, ni Dios existe más que ella. En efecto, la existencia bruta es un indivisible, y no hay posición intermedia entre ella y la nada. Por esa razón también, los filósofos que

de ella hablan, dicen al fin tan poca cosa. Puédese, pues, afirmar la existencia en nombre de un empirismo que de ella toma nota, pero casi se reduce a eso todo lo que se puede hacer. Preséntase esa existencia como la condición prerrequerida para que el pensamiento tenga un objeto real; pero apenas es otra cosa que un objeto de especulación. Es esto tan cierto, que cuando un pensador se pone a revindicar los derechos de la existencia, su propio pensamiento no es generalmente otra cosa que esa misma revindicación, la cual, por insistente y apasionada que sea, nunca llega a hacer de la existencia un objeto de especulación. Los que de entre ellos intentan llegar a hacerlo, no lo consiguen sino en parte, y sólo gracias al artificio de sustituir la existencia con uno de sus modos, de preferencia su modo humano. Todo lo contrario sucede con el ser, es decir con "lo que es". Captado por el pensamiento en la definición de esencia, entabla con otros seres múltiples relaciones inteligibles que, en ciertos casos privilegiados, toman la forma precisa de leyes. Así podemos pensar lo que son los seres, y a veces con exactitud tal que se hace posible prever sus eventuales comportamientos, o aun determinarlos. Convengamos, para abreviar, en designar el punto de vista desde el que los conocimientos de esta especie son posibles como el de la esencia. Y así se comprenderá fácilmente, que el pensamieto se establezca en él de golpe, como en el único por el que la interpretación racional sea posible, y que ya no quiera salir de él. Esta es la razón, aun cuando admitamos que el término de ser, tomado en su sentido pleno, connota la existencia, por la que ésta no encuentra efectivamente ningún lugar en la interpretación conceptual que de ella se da. El hecho de que un ser exista nada nos enseña acerca de lo que es; la metafísica del ser, y más aun la ciencia de los seres, siguen siendo lo que son, que existan o no existan el ser y los seres.

Semejante actitud se pondría fácilmente de acuerdo con una noética idealista; y hasta podemos decir que la exige naturalmente, aunque no está unida a ella por necesidad. Para un espíritu preocupado por mantener contacto con una realidad independiente del conocimiento, basta neutralizar la existencia para eliminarla. Que es lo que hacen muchas ontologías de la esencia, en las que el ser es afirmado como existente, pero prácticamente tratado como si no existiese. Queda, no obstante, el problema de saber si el ser se hace menos fundamentalmente misterioso y más exhaustivamente inteligible después de haberlo así desexistencializado. La

historia de las ideas invita a pensar que nada de eso sucede, porque continúan saliendo al paso enormes dificultades en cuanto quiere uno concebir el ser como ser, aun tomado sin ninguna referencia a la existencia, y llegan a ser irrefutables, si, negándose a ir hasta el idealismo de Berkeley, se intenta concebir este ser en relación con la existencia que posee como existente o con la que él da en cuanto es causa. En ambos casos tropiézase con tanta o mayor ininteligibilidad que la que la eliminación de la existencia había provisionalmente descartado.

Todo sucede, en efecto, como si la existencia de la que se hace abstracción continuara dentro del ser del que se la ha querido echar. En él se ha vuelto a introducir bajo las formas más diversas, y con ellas vuelven las dificultades que de ellas son inseparables. El hecho de que vuelvan a aparecer con otros nombres en nada cambia su naturaleza. Este notable fenómeno se explica fácilmente, porque es posible que la existencia entre verdaderamente, a título de elemento constitutivo, en la estructura de lo real, y al menos nada nos autoriza a eliminar como imposible semejante hipótesis. Ahora bien, suponiendo sencillamente que es verdadera, nada nos sorprende entonces ver a quienes pretenden concebir al ser sin la existencia, andar buscando sustitutos que la reemplacen. El vacío abierto por su partida espera que se lo llene; pero, como decíamos antes, nada ni nadie, sino ella, se unirá bastante exactamente con la forma para conseguir llenarla verdaderamente. Sea cualquiera el sucedáneo a que se recurra, la dificultad que se quería evitar continúa como antes: subsiste siempre en el ser algo que la esencia como tal es incapaz de explicar. Reducido a su forma más simple, este algo es la alteridad, con la multiplicidad que necesariamente la acompaña. Parménides había previsto y fijado este límite de la ontología del ser puro, y nunca ha sido después franqueado. Para el ser, el otro es no-ser; no queda pues, sino reducir el ser a lo idéntico y a lo uno negando el ser al otro, o atribuir el ser al otro, e introducir así en el ser la nada que es su negación.

Las dificultades se hacen más considerables aún si, olvidando la lección de Parménides, se pretende reconocer por poco que sea los derechos de la existencia gracias a algún compromiso. Cada vez que se ha intentado algo semejante, y esto ha sucedido muchas veces, el resultado ha sido llegar, al término de la especulación, a situaciones filosóficas límites, en que se ponía, fuera del ser, algún sucedáneo de la existencia, como el único principio concebible

del existente, de su eficacia causal y de su devenir. Ya se ensayó un principio lo más próximo posible de mismo ser, a fin de no postular sino una dualidad que se confundiera prácticamente con la unidad, como en Platón o en Leibniz, con el Bien del que hacen el principio de las existencias; o bien, por el contrario, entrando francamente por la vía de un dualismo absoluto, poníase al principio de las existencias un principio radicalmente distinto del ser y trascendente respecto a él, como la Voluntad, la Vida o la Duración. Colocar así lo irracional bruto en el origen mismo de lo inteligible, es una solución violenta que no satisface al espíritu. Por eso ha habido muchas veces metafísicos que han intentado echar un puente sobre el abismo así abierto entre la inteligencia y la existencia. Que es lo que hicieron Spinoza para la ontología de Descartes, y Hegel para la de Kant. Pero tales trabajos y empresas han terminado siempre fracasando. No porque sus autores hayan carecido de genio, ya que sólo concebirlas lo suponían ya. El fracaso se debió en primer lugar a la naturaleza contradictoria de la misma tentativa. De cualquier manera que sea, la existencia se niega a dejarse deducir a partir de cosa alguna, ni aun del mismo ser. En consecuencia ya no le queda a la existencia sino volverse abiertamente contra el ser tomado en su objetividad inteligible, rompiendo así con la misma filosofía. Ruptura siempre apasionada, a veces elocuente, pero que solamente confirma la incompatibilidad, comprobada desde los tiempos de Parménides, entre dos nociones que en vano nos esforzamos por conciliar.

No parece menos paradójico que su conciliación sea imposible, porque una de ellas parece claro derivar de la otra, y unirse a ella por los más estrechos lazos. Lo que hace tan difícil el problema, y acaso hasta insoluble bajo la forma en que se lo plantea, es que de estas dos nociones, la única conceptualizable deriva de la que no se deja conceptualizar. Ninguna comprobación es más desconcertante para el pensamiento lógico, pues contraría su natural tendencia a objetivarlo todo bajo la forma de conceptos. Cuando se dice que el ser es lo que "es", defíneselo en función de la existencia; pero a la misma existencia, ¿en función de qué se la puede definir? A menos de explicarla como una simple modalidad de ese mismo ser que se cree que ella funda, no se ve a qué noción anterior se la podría reducir para aclararla. Por otra parte, el pensamiento repugna hacer uso de ella para justificar el concepto de ser que de ella deriva, porque unir lo concebible a lo inconcebible, es hacer derivar lo conocido de lo

desconocido. Más aún, pues aquí se trata del primero de todos los concebibles, no es posible subordinarlo a este inconcebible que es la existencia, sin subordinarle a la vez toda la ontología entera, y, con ella, la filosofía que de ella saca sus principios. Acaso sea ése, no obstante, el único partido al que, si no se quiere sacrificar ni la existencia ni el ser, deba la filosofía plegarse al fin.

Elegir este partido no es tomar una decisión arbitraria. Es cierto que comenzar por la existencia es hacer depender la filosofía entera de una posición absoluta; pero buscar una filosofía que comenzara sin tal posición, es ir tras una quimera. El mismo Hegel no salió muy airoso en esta operación, que en último término equivale a partir de una nada hipotética de la que, si es de veras una nada, nada se podrá hacer salir. Para sacar de ella alguna cosa, primero es necesario ponerla en ella, lo cual se hace al afirmarla, no como una nada absoluta, sino como la nada, muy relativa, del ser que de ella se quiere obtener. Hay, por lo demás, un ser al menos que toda filosofía presupone, y es el del mismo filósofo, con sus pensamiento y las leyes que lo gobiernan. Pues bien, este pensamiento todo lo concibe en función del ser, y hácelo tan necesariamente, que cuando quiso encontrar un punto de partida anterior al ser debió Hegel partir justamente de la nada, cuyo concepto, si existe, no tiene otro contenido que el mismo ser que niega. La cuestión del primer principio no se plantea, pues. Si alguna opción se impone a propósito de él, no podría tener a él por objeto, porque este principio es el ser, sino a la manera de concebirlo.

Una opción no es necesariamente arbitraria. Aquella en que nosotros pensamos lo será tanto menos, cuanto que se trata al contrario de una opción racional entre elementos empíricamente dados. El problema consiste, en efecto, en saber si la razón puede afirmar en el corazón de lo real el único elemento que le pueda permitir comprender luego lo real total, es decir lo real tomado en la totalidad de los elementos que lo constituyen. A la cuestión así planteada, parece que una sola respuesta es posible, y tal será en efecto el caso, si todos los elementos constitutivos de lo real se dejaran captar por la razón. Pero hemos visto ya que uno de ellos escapa al pensamiento conceptual, y precisamente por eso toda ontología, quiéralo o no, está como suspendida de una opción. Trátase en efecto de saber si el conocimiento racional puede abarcar elementos no conceptualizables e incompletamente objetivables sin renunciar por lo mismo al ideal de perfecta inteligibilidad en que se inspira.

Dos respuestas son aquí posibles. El filósofo puede, no sólo ceder a su natural inclinación hacia lo perfectamente objetivable, sino también juzgar con conocimiento de causa que tiene el estricto deber de expulsar de la filosofía, como radicalmente ininteligible, cualquier aspecto de lo real que no se deje objetivar por modo de concepto. Mas también es posible otra actitud, raras veces adoptada. Y es la que consiste en aceptar lo real total tal cual se ofrece al conocimiento, sin excluir de él primero los aspectos que se resisten a la abstracción. Tal es la elección que se ofrece al filósofo como condición primera de todo paso ulterior: o bien proponerse como objetivo la conquista de un conocimiento totalmente satisfactorio para el pensamiento, debiendo por supuesto sacrificar los elementos de lo real que el pensamiento abstracto no puede recoger sin renunciar a sus exigencias; o bien aceptar, al contrario, lo real total, aun a riesgo de limitar las exigencias del pensamiento abstracto. Muchos nombres han recibido ya una y otra de estas dos actitudes, pero importa más identificarlas que nombrarlas. La primera se identificaría mejor con lo que llamamos idealismo, y la segunda con el realismo; pero no se trata exactamente de eso aquí. Porque si es cierto que los diversos grados del idealismo, desde el idealismo metódico al idealismo crítico y luego al idealismo absoluto, son los momentos de un mismo esfuerzo del pensamiento abstracto por procurarse un objeto hecho a su imagen y semejanza, y en consecuencia seguro de satisfacerla, también lo es que la mayor parte de los realismos no retienen, de lo real que afirman como un en-sí, sino aquello que el pensamiento conceptual puede someter a sus propias leyes y hacer entrar en sus fórmulas. Tal es eminentemente el caso de las ontologías de la esencia, las cuales, todavía más que las de la sustancia, quitan de lo real, mediante lo que llaman "abstracciones precisivas", todo lo que la razón no puede reducir a concepto.

Entre estos elementos rebeldes, el que los metafísicos han descartado con más cuidado es la existencia. La razón es sencilla. Porque, si se concede un lugar a la existencia, éste debe ser el primero, tanto que la ontología entera con la filosofía que de ella depende, encuéntrase dirigida por algo no conceptualizable. Lo cual no acontece si se parte de la esencia real, y menos aun si se parte del pensamiento. Indudablemente, es entonces inevitable encontrar tarde o temprano a la existencia; pero sólo será en sus manifestaciones secundarias y después de haberse asegurado ciertos principios que permitan más o menos felizmente asimilarla. Tales son los principales problemas relativos al devenir, a la causalidad y a la cualidad

sensible, que no se plantean sino después del problema del ser, y de los que siempre es posible desprenderse por un artificio cualquiera, aunque no fuera sino ignorándolos o declarándolos sin objeto. Es, al contrario, imposible colocar la existencia en el único lugar que le conviene, sin chocar desde el principio con lo que en adelante será para el pensamiento conceptual un dato irreductible, y se negará siempre, bajo cualquier forma derivada que se la encuentre, a dejarse ni deducir ni ignorar. Siguiendo hasta el fin estas opuestas tendencias, hase naturalmente llegado a dos tipos de especulación que, tomados en sus formas puras, opónense totalmente. Por un lado, los grandes sistemas analíticos del tipo Spinoza, Wolff y Hegel, en los que lo real entero se distribuye en conceptos cuyas articulaciones y uniones inteligibles son las del mismo ser; y por otra parte, las apasionadas reivindicaciones de la existencia, que protestan contra esas sistematizaciones conceptuales, en nombre de lo que, en lo real, se niega a dejarse conceptualizar. Filosofías sin existencia, existencia sin filosofía, tales parecen en fin de cuentas las opciones a que nos vemos hoy condenados.

Ha habido, no obstante, en el curso de la historia, al menos una tentativa por conservar la existencia sin renunciar a la filosofía. Es cierto que tuvo lugar en el siglo XIII, pero las conclusiones filosóficas a que llegamos dependen de los principios de que se parte, y no de la época de tales principios. Porque no tienen éstos época ni edad; en cuanto son concebidos, están ya fuera del tiempo. También podrá parecer sorprendente que, si la solución de este problema fundamental fué descubierta hace tanto tiempo, no se hubiera impuesto inmediatamente a la atención de los hombres. Sin duda que el hecho no deja de sorprender, y cuanto más lo meditamos mayores problemas suscita. A fin de no entrar en mayores investigaciones que las que aquí son necesarias, notemos en primer lugar que la posición filosófica de que se trata no fué formulada por un filósofo de profesión, sino por un teólogo. Santo Tomás de Aquino, cuyo pensamiento testimonia tan vivo sentimiento por la primacía de la existencia, recurrió con frecuencia a este principio; tan continuadamente lo invocó, que no es posible no tener esto en cuenta sin desconocer el sentido profundo de su obra; pero no obstante, no hizo de ella la llave maestra de una metafísica del ser y de las causas completamente desarrollada. Añádese a esto que la natural repugnancia de la razón razonante hacia todo lo que no se deja encerrar en un concepto, arrastró ya desde el principio a algunos de sus mismos partidarios a transformar la metafísica

del ser en una ontología de la esencia, transformando en esta última todo lo que el santo había dicho del existir. No es, en fin, imposible que la actitud requerida por todo pensamiento que quiera respetar la existencia, exija una sumisión a lo real, e imponga en sus actividades una modestia, que la hagan siempre impopular. El sentimiento de la existencia no priva a nadie seguramente del placer de admirar los amplios sistemas creados por el genio de los metafísicos; pero tampoco permite que uno se deje embaucar por ellos, y hasta puede, a quien quisiera intentar semejante acción, quitarle las ganas de volver a hacerlo.

Por estas o por otras razones, es un hecho que el ejemplo de Santo Tomás de Aquino no ha tenido muchos imitadores. Háselo comentado mucho, pero se le ha seguido muy poco. La única manera de seguirle de verdad sería rehaciendo su obra del mismo modo que él lo haría hoy, a partir de los mismos principios, y yendo más lejos que él en el mismo sentido y por el mismo camino que en su tiempo nos abrió. Si estos principios son verdaderos, su fecundidad no está agotada todavía. No es pues absurdo, en modo alguno, volver a ponerlos en circulación, con la esperanza de que podrán proyectar alguna luz sobre los aspectos de lo real, que desde el principio estuvieron destinados a aclarar.

El primero y más fundamental de estos aspectos del ser es su invencible repugnancia a dejarse exhaustivamente reducir a lo que es. Definir el ser por la sola esencia es seguramente una tentación permanente de la razón, y muchos ceden a ella; pero los que así proceden pronto echan de ver lo que tiene de arbitrario. Ella supone, en efecto, bien que se pone la existencia como en paréntesis, mediante una abstracción precisiva no justificada en modo alguno, sino que no se sabe qué hacer con la existencia; o bien que se reemplaza la existencia por un sucedáneo que, no menos inasimilable que ella al pensamiento conceptual, es además completamente extraño al ser. De hecho, el único "más-allá" de la esencia en que se pueda pensar, sin verse obligado a ponerlo o afirmarlo como radicalmente extraño a la misma esencia, es la existencia. Para aceptar lo real en su integridad, preciso es, pues, concebir al ser, en el sentido pleno de este término, como la comunidad de la esencia y de la existencia, tanto que no haya ningún ser real, en el orden de nuestra experiencia, que no sea una esencia actualmente existente y un existente concebible por la esencia que lo define.

De estos dos elementos de lo real, conviene situar en el primer rango a aquel sin el cual el problema de su inteligibi-

lidad no podría siquiera plantearse. Y ese es la existencia, sin la cual de nada se puede tratar, ni aun del posible. En cambio, dentro de los límites de nuestra experiencia, parece que la existencia pura sigue siendo ininteligible, y que no se deja concebir sino a través de tal o cual de sus modalidades. Ésta es también sin duda la razón por la que los filósofos que hoy se inclinan más decididamente por la existencia, en realidad se refieren más a cualquier otra cosa y conténtanse con analizar bajo su nombre las modalidades propias del *Dasein* humano, que no es sino una modalidad de la existencia en general. Preciso es, pues, volver a la intuición fundamental de Platón, completamente aclarada más tarde por Plotino y por Scot Erígena, que el ser incluye la manifestación primera e inmediata de un más-allá de la esencia, que revela sin agotarla. La lección de este más-allá constituye precisamente la posición racional inicial que decide lo que serán nuestra metafísica del ser y de las causas, nuestra filosofía de la naturaleza y nuestra moral; en una palabra, nuestra filosofía. El ser inteligible puédese concebir, ya, con Platón, como una "agatofanía", ya, con Plotino, como una "enofanía", o bien, con Scot Erígena, como una "teofanía"; cualquiera sea la decisión que se tome, hácese entrar a la metafísica, y para siempre, en un camino de donde ya no le será posible salir en adelante.

Lo que hay de común a estas diversas decisiones es el sentimiento, que creemos plenamente justificado, de que no es posible escrutar atentamente la esencia inteligible sin relacionarla con un más-allá de la esencia que escapa a las posibilidades del concepto. Es en efecto bien notable que Platón, Plotino y Erígena hayan paralelamente considerado los términos últimos a que les conducía su dialéctica, como otros tantos símbolos de un supremo incognoscible, o por mejor decir de un último trascendente sobre lo inteligible. El Dios de Erígena es incognoscible no solamente para nosotros, sino también para sí mismo, y deja de ser inteligible por exceso y no por defecto. Lo mismo se debe decir del Uno de Plotino, y del Bien que Platón colocaba más allá del ser. Sólo que, cuando todo se ha dicho ya, es un hecho que, en estas diversas doctrinas, el más-allá del ser que con tanto cuidado se evita concebir, consigue siempre, con artimañas, dejarse imaginar. Cuanto con mayor cuidado se le eleva por sobre lo inteligible y el ser, a fin de asegurar mejor su trascendencia, más inevitablemente se llega a representárselo como una especie de cosa cuya esencia, si se puede hablar así, sería carecer de esencia. De todos modos, no es posible separar del ser ese principio

para hacer de él "una cosa", sin hacer al mismo tiempo "otra cosa" y, tratándose ya entonces de una cosa "distinta que el ser", sin hablar de ella como de una nada.

La imposibilidad de hablar de ella desaparecería quizás, si se pusiera la existencia a la raíz misma del ser. Adoptar esta solución del problema, es seguramente reconocer una vez más la necesidad de poner un más-allá de la esencia, mas no necesariamente un más-allá del ser. Un más-allá de la esencia no es un más-allá del ser sino en las ontologías que, como las de Platón, Plotino, y Erígena, comienzan por identificar lo inteligible con la esencia y la esencia con el ser. No sucede eso en una metafísica del existir, porque entrando la esencia y la existencia en la estructura del ser real, y fundándose la primacía de la existencia sobre la esencia *en* el ser, no es cuestión de una primacía de la existencia *sobre* el ser, sino *en* él. Donde no existe más ser sin esencia que sin existencia, el ser es en consecuencia lo único real verdadero, y la filosofía primera también, cosa que desde Aristóteles nunca debió dejar de ser, la ciencia del ser en cuanto ser y de las propiedades que le pertenecen como tal.

Lo que en cambio ha sufrido modificación después de Aristóteles, es la noción del mismo ser. Aristóteles sabía ya que lo que en supremo grado merece el título de ser no debe ser concebido como una cosa o una esencia, sino como un acto; sólo que había identificado el acto supremo con el del pensamiento puro, y el ser absoluto con la vida bienaventurada de un pensamiento que eternamente se contempla a sí misma. Nada hay que mejor caracterice su posición que esta divinización del pensamiento y esta beatificación del conocimiento objetivo. Quizás no se da su justo valor al inmenso alcance de la revolución intelectual que se realizó, cuando el supremo acto del ser fué concebido como el acto absoluto de existir. El Pensamiento contiene sin duda y una vez para siempre la totalidad de lo cognoscible, y la menor sombra de novedad comunicaría una mortal imperfección a su esencia; también el Existir lo es todo de manera eminente, y lo es una vez por todas; pero es acto de una infinidad de esencias finitas, y potencia siempre libre de multiplicar a su arbitrio las existencias. Más aun, si se supone que su libertad crea algunas de esas existencias, los seres que de ahí resulten serán cosa muy distinta que Ideas abstractas concretamente realizadas. La Idea divina de un ser real incluye la existencia sin la cual no será sino un puro posible; y la idea divina de un ser posible también incluye la existencia por la cual, si llega a ser creado, será un ser. Por eso todo ser real es, en su más secreta y

profunda intimidad, una delegación de la suprema fecundidad creadora a la que debe, simultánea e inseparablemente, ser y ser lo que es. Aquí coinciden la metafísica de las causas y la del ser, porque cada ser se comporta a su vez como un acto de existencia y, en los límites de su esencia, coopera como causa a la fecundidad del universo en que se encuentra situado. El mundo salido de tal causa presenta este carácter propio de ser y seguir siendo, al revés que los de Aristóteles, de Leibniz ni de Wolff, uno de los infinitos universos posibles cuya estructura nos es imprevisible. Una suprema libertad preside a su nacimiento, y a la elección de esencias de que está compuesta su estructura inteligible. Y esa libertad, no la ha recibido sólo una vez por todas, sino que de ella participa a su manera. Su historia no es sino su desenvolvimiento en el correr del tiempo.

Para quien prefiera esta interpretación del ser como la más comprensiva y en consecuencia la más realmente inteligible, la metafísica no es el residuo abstracto que se obtiene tratando lo concreto por una dialéctica puramente conceptual. Preséntase, al contrario, como constituyendo, aun en lo físico, la causa última de su existencia y de lo que es. Gracias a su presencia y su eficacia, existen el ser y los seres. Es cierto que esos seres son cosas, y que no podemos representarnos el ser, cualesquiera que sean nuestras pretensiones a la intelección pura, de otra manera que como una especie de cosa que no sería sino una cosa; no esta cosa o aquélla, sino la cosa en sí. Mas si las múltiples experiencias metafísicas que jalonan la historia de la ontología encierran alguna enseñanza, ésta es sin duda que en último análisis las cosas no pueden ser concebidas como hechas de cosas. El acto de existir no es una cosa, y la esencia tampoco. *Res et essentia,* estas dos nociones, objeto del pensamiento antes que ninguna otra, no son sin embargo las últimas en que se detiene en su esfuerzo por concebir el ser. Todo ser existe merced a la fecundación de una esencia por un acto de existir.

Si es lícito hablar aquí de un verdadero progreso en metafísica, es que, sin sacrificar cosa alguna de los resultados obtenidos por la especulación griega, esta posición parece ser la única que pueda dar paso a las más preciadas conquistas de la filosofía moderna. Platón, Aristóteles y Plotino vieron muy claro, cada uno a su manera, que la Idea, la esencia, lo inteligible y la intelección que las aprehende, presuponen un más allá del cual dependen; pero no entendieron con menos claridad, que este más allá encuentra en la Idea y en la esencia inteligible su primera y más inmediata manifestación. Nin-

gún cambio habría aquí fuera de la manera de concebir el principio del que la esencia y la Idea son las manifestaciones. El Existir que ponemos al principio de todo no es una Idea, ni, en el sentido que este término recibe cuando lo aplicamos a los objetos de la experiencia, una esencia. Y aun pase que se lo pueda considerar como *siendo* una esencia; pero *tenerla*, seguramente no la tiene. En cambio, como no podemos concebir el Ser sino a partir de los seres conocidos, parece que no podamos evitar concebirlo como inteligible, y si la inteligibilidad no tiene sentido sino en función de un intelecto, como inteligente. El existir de cada ser le es más íntimo que su inteligibilidad; pero todo sucede como si cada acto de existir exigiese necesariamente esa determinación complementaria, la esencia inteligible que actualiza en la síntesis de la que surge el ser.

No tenemos por qué preguntarnos en este lugar cuál puede ser la relación de las esencias con el supremo Existir, pero podemos al menos prever a qué conclusión llegaría probablemente la discusión de este problema teológico, y metaontológico en consecuencia. Si el Existir está sobre todas las cosas, debe encontrarse más allá de las esencias mismas. No es, pues, posible concebir las Ideas divinas sino como las condiciones ideales de actos finitos de existir, que son posibles en virtud del Existir puro. Así es al menos como se ofrece la relación de la esencia a la existencia en los únicos seres que conocemos empíricamente. Lo inteligible aparece, pues, en el ser concreto, como la determinación necesariamente requerida para que un acto finito de existir se distinga del Existir. Que estas determinaciones inteligibles sean actuales o simplemente posibles, el Existir las trasciende a todas y, como son infinitas en número, no se concibe que sean capaces de agotarlo. Para él, la palabra "todas" no tiene sentido; pero el problema que planteamos no se plantearía siquiera, si ciertas de las esencias posibles no hubieran sido actualizadas de hecho; porque cada una de estas últimas ofrécese a nosotros como la unión, en el ser, de un acto de existir y de la esencia inteligible que lo determina. La inteligibilidad se presenta, pues, como el límite mismo del existir finito. Suprímase este límite por el pensamiento, y ya no será posible afirmar sino un acto puro de existir que será el Existir mismo; que, por el contrario, se acepten los seres tal como nos son dados, y se los verá jerarquizarse según su proximidad más o menos inmediata al Existir puro, ya que cada género se distingue de los otros por el área más o menos amplia de lo que es, es decir de su misma esencia. Esta jerarquía ontológica es ma-

nifiesta sólo para los seres que nos son conocidos. De lo inorgánico a lo orgánico, distínguense a primera vista los principales grados, y todo sucede como si la jerarquía de los seres atestiguase en ellos el lento esfuerzo de una marcha hacia el conocimiento. Nada hay en esto de sorprendente, ya que la inteligibilidad se nos muestra como la manifestación primera del existir. Entre el Existir puro, del que todo inteligible procede, y los actos de existir, hay la misma distancia que entre lo infinito y lo finito; pero una infinidad de aproximaciones finitas de lo infinito son posibles; cada esencia es uno de sus grados, y cada una de ellas acércase tanto más a la perfección de su origen cuanto, por el conocimiento, participa más de la inteligibilidad.

Un universo así concebido descansaría sin duda en una metafísica del ser. La filosofía a que pertenece sería así la continuación de otras muchas, y hay por qué consolarse pensando que, desde el principio, el pensamiento humano entró por el camino de la verdad, no siendo sus mismos errores sino momentáneos desfallecimientos de una constante voluntad de conseguirla. No sería esto sin embargo el universo de filosofía alguna, ni siquiera de cualquiera filosofía del ser. Deberíase en efecto renunciar a cualquier esperanza de reducirlo en serio a ningún sistema deducible *a priori*. La misma noción del ser del cual depende se opone a ello. El Existir del cual recibió el ser y ser lo que es, le es, por decirlo así, comunicado a él; porque aunque no sea él ese Existir, participa de él. Nacido de una creación, este universo guarda grabada en lo más íntimo de su ser la energía renovadora de donde trae su origen, y no solamente la guarda, sino que la continúa a su manera. La existencia no es una enfermedad de la esencia, sino que por el contrario es su vida; y como esta vida no se puede propagar sino en otras determinaciones inteligibles, es a su vez fuente de nuevas esencias. Y esta es la razón por la que el universo tiene una duración y una historia cuyos momentos, como todo lo que deriva de la existencia, es más fácil de observar que de deducir. Al final de toda ontología de la existencia encuéntrase una fenomenología que se ilustra con sus principios, pero que a su vez la completa; porque la fenomenología comienza en el preciso momento y punto en que el pensamiento se esfuerza por captar el existir en su función propia de causa del ser, es decir en su actividad vital y siempre inventiva. Sin duda es muy grave error pretender construir una fenomenología que fuera en cierto modo su propia metafísica. Separada de la esencia que actualiza en el tiempo, la existencia queda en una ignorancia fatal de su origen y de

su más íntima naturaleza. Queda literalmente desprovista de *sentido*. No es pues sorprendente que no dé pruebas de ninguno, y por eso el término hacia el cual se dirige puede ser previsto con certeza: una moral de la desesperación o de la resignación y un nihilismo ontológico compensado por la pura arbitrariedad en la creación de valores. Si se reniega del ser, ¿dónde refugiarse sino en la nada? Mas una metafísica del ser tiene que apoyarse en una fenomenología a la que sobrepasa, sin por eso separarse de ella. Por haber carecido de este lastre tan provechoso, se perdió tantas veces en el vacío de la abstracción pura, y creyó poder hacer uso del concepto como de un equivalente de lo real. La fenomenología que se toma por una ontología con frecuencia se equivoca, aun como fenomenología, acerca de la existencia que describe; la ontología que se toma por una fenomenología equivócase sobre la verdadera naturaleza del ser en cuanto ser, que no obstante reivindica como su objeto propio. La historia de la filosofía no ha terminado; el recuerdo de tantas aventuras corridas por el pensamiento invita a correr otras nuevas, y acaso estamos en el momento de intentar la más interesante. Nadie podrá gloriarse, si es prudente, de llevarla solo a efecto. Como la ciencia positiva, a la que en tantos aspectos se parece, carece de término. Habrá de ser ella la tarea común de varias generaciones que se sucedan, en un esfuerzo incesantemente repetido por mirar de más cerca el misterio de la existencia, con ayuda de conceptos que siempre trascenderá. Si el porvenir ha de ser ése, no vale siquiera la pena de ponernos a predecirlo, porque los caminos del pensamiento son lentos; pero después de ciertas vacilaciones de las que no es fácil predecir ni la forma ni el número, no dejará de lanzarse a recorrerlos.

INDICE